ALAN WATTS

El camino del Tao

Con la colaboración de Al Chung-liang Huang



Inspirándose en los antiguos textos de Lao-tzu, Chuang-tzu, el libro de Kuan-tzu y el I Ching, así como en los estudios de Joseph Needham, Lin Yutang y Arthur Waley —entre otros—, Alan Watts ha escrito, con su inimitable estilo, un libro destinado a convertirse en el texto occidental básico sobre el Taoísmo.

El libro comienza con un capítulo acerca del lenguaje chino —que, según Watts, pasará a convertirse en el segundo idioma internacional después del inglés—, para explicar, a continuación, lo que significa el Tao (el fluir de la naturaleza), wu wei (la no-acción) y te (el poder que emana de ello). Cuando le sorprendió la muerte, a fines de 1973, Watts se proponía completar su obra escribiendo acerca de las implicaciones políticas y tecnológicas del Taoísmo y sobre su significado actual. Aunque no pudo terminar el libro, un amigo y colega, el maestro de t'ai chi Al Chung-liang Huang —que asistió y codirigió las últimas conferencias y seminarios que escribió Watts, y que dieron pie al presente libro— completó el texto y proporcionó, además, muchas de las caligrafías chinas que componen el material ilustrativo.

El camino del Tao no es únicamente una introducción a la esencia del Taoísmo sino, en cierto modo, la opera magna que recapitula la vida y obra de Alan Watts.

Alan Watts

El camino del Tao

Con la colaboración de Al Chung-lian Huang

ePub r1.0
Titivillus 06.03.16

Título original: *Tao: the Watercourse Way*
Alan Watts, 1976
Traducción: Horacio González Trejo
Diseño de cubierta: Joan Batalle

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

PRÓLOGO

La última mañana que compartí con Alan Watts transcurrió en su biblioteca de la montaña con vista a Muir Woods, bebiendo té, tocando una flauta de bambú y pulsando las cuerdas de un koto entre los eucaliptos. Juntos habíamos dictado un curso de una semana en el Esalen Institute de Big Sur, y en el ferryboat de la Sociedad de Filosofía Comparada, en Sausalito. Yo lo asesoraba en las investigaciones de su libro, él leía el manuscrito del mío, *Embrace Tiger, Return to Mountain*. Permanecíamos sentados en el suelo de la biblioteca cotejando notas, cabeceando, sonriendo. De pronto, Alan saltó sobre sus pies y danzó jubilosamente una improvisación de *t'ai chi* mientras gritaba: «Ah-ha, *t'ai chi* es el Tao, *wu-wei*, *tzu-jan*, como el agua, como el viento, navegando, esquiando sobre el agua, danzando con tus manos, tu cabeza, tu columna, tus caderas, tus rodillas, con tu impulso, tu voz… Ha Ha ha Ha… La La Lala ah ah Ah…». Con graciosos movimientos se dejó caer en la silla de su escritorio, deslizó una hoja de papel en la máquina de escribir y comenzó a danzar con sus dedos, sin dejar de cantar. Estaba escribiendo un prólogo para mi libro, redactando una hermosa introducción a la esencia del *t'ai chi*. Probablemente fue uno de sus últimos escritos antes de que una agotadora gira de conferencias por Europa lo arrancara de su escritorio y de sus nuevos modos espontáneos y alegres de escribir.

Alan iba a dejar que su libro sobre taoísmo se escribiera solo. En tanto que erudito, sabía que volvía a remover uno de sus famosos temas y variaciones sobre el encuentro entre Oriente y Occidente. Pero como hombre del Tao, también comprendía que debía renunciar a manipularlo intelectualmente, dado que el tema mismo afirma claramente que «el Tao que puede ser taoado no es el Tao».

Luego de muchos años de escribir lo que, paradójicamente, era imposible escribir, Alan Watts finalmente abandonó este hacer dejando que su escritura simplemente ocurriera. Me comunicó sus reflexiones. Deseaba alcanzar la armonía total del cuerpo y la mente con el movimiento del Tao en el *t'ai chi*. Alan gozaba de su recién descubierta energía. Escribió los cinco primeros capítulos con un profundo sentido de la revelación, lucidez y comprensión creativa. Quienes participamos en el desarrollo de su manuscrito presentíamos que este sería su mejor libro, sin duda el más sensible y provechoso. Apenas podíamos esperar a que lo terminara.

Desde un principio me sentí honrado y dichoso de prestarle ayuda. Alan estaba especialmente interesado en las maneras en que yo leía los textos originales chinos. Ambos nos sentimos estimulados descifrando los pasajes difíciles, cargados de ambigüedad y de múltiples posibilidades de interpretación. Consultábamos todas las traducciones existentes, las analizábamos, las asimilábamos y las descartábamos. Luego comenzábamos otra vez, intentando descubrir una nueva traducción que nos satisficiera.

Alan me ayudaba a sentirme sereno respecto de mi falta de fluidez en el idioma

inglés. Con frecuencia me decía que mi inglés chino, mal pronunciado, traducía la filosofía china de una manera tanto más explícita, y que no debía hacer tantos esfuerzos por mejorarlo. Como equipo pedagógico nos complementábamos mutuamente. Formábamos una combinación ideal para ayudar a otras personas a experimentar lo que ya creían saber: los extraíamos de sus cabezas y los introducíamos en sus cuerpos para luego devolverles a su entidad cuerpo-mente. Finalmente, Alan me pidió que ilustrara el libro con caligrafía a pincel. Coincidimos en que las fluidas pinceladas mostrarían más vívidamente el fluir de la corriente del Tao.

Después de terminar el capítulo titulado: «*Te: virtualidad*», Alan me dijo, con ojos brillantes: «Ya he cumplido conmigo mismo y con mis lectores en lo que concierne a la erudición y el intelecto. ¡El resto del libro solo aportará diversión y sorpresas!». Alan tenía la esperanza de presentar el Tao a sus lectores del mismo modo en que él lo practicaba y lo experimentaba en la vida cotidiana. En la vida de Alan se habían abierto nuevas perspectivas. Volvía a ser como un niño, deseoso y capaz de ensayar nuevos caminos y de secundar los inevitables vaivenes de sus energías.

Cuando estuvimos juntos en el último seminario de Esalen, al finalizar la sesión de la tarde —cuando la elevación del espíritu nos llevó a todos a sonreír, danzar, subir y bajar rodando las cuestas cubiertas de césped—, Alan y yo comenzamos a caminar de regreso al pabellón, sintiéndonos desbordados, abrazándonos, deslizando las manos por nuestras columnas. Alan se volvió hacia mí y comenzó a hablar, preparado para impresionarme con su habitual elocuencia sobre la exitosa semana que habíamos compartido. Noté un cambio repentino en su expresión: lo rodeaba un halo de ligereza y vehemencia. Alan había descubierto un modo diferente de comunicarme sus sentimientos: «¡Yah… Ha… Ho… Ha! Ho… La Cha Om Ha… Deg tex te… Ta De De Ta Te Ta… Ha Te Te Ha Hom… Te Te Te…». Parloteamos y bailamos mientras subíamos por la colina. Todos comprendieron lo que estábamos diciendo. Alan también supo que nunca —en ninguno de sus libros— lo había dicho mejor.

Durante la celebración realizada en el Palace of Fine Arts, en San Francisco, en memoria de Alan Watts, uno de los asistentes le preguntó a Jano Watts: «¿Cómo era el convivir con Alan?». Su respuesta fue la siguiente: «Nunca estaba aburrido. Era un hombre lleno de diversiones y sorpresas. Y la mayor sorpresa nos la dio el 16 de noviembre del año pasado». La última tarde de su vida, Alan Watts jugó con globos. Describió la ingrávida y flotante sensación, «como mi espíritu abandonando mi cuerpo». Durante la noche ingresó en un nuevo viaje del espíritu, cabalgando en el viento, riendo gozosamente.

A nosotros, los vivos, nos dejó añorando terriblemente su vital coraje humano. También nos dejó páginas en blanco y la promesa de dos capítulos más de «diversiones y sorpresas» del libro que había comenzado a escribir sobre el Tao. Muchos de aquellos con quienes discutió su obra o que nos reunimos con él durante

el verano en que se dictaron los seminarios sobre taoísmo —mientras el Tao fluía— sabían que en los dos últimos capítulos de los siete que tendría, Alan deseaba mostrar hasta qué punto la antigua y eterna sabiduría china podía significar una medicina para las enfermedades de Occidente. Con todo, paradójicamente, no debe ser tomada como una medicina, como una «píldora» ingerida intelectualmente, sino que debe penetrar gozosamente la totalidad de nuestro ser y transformar así nuestras vidas individuales y, a través de ellas, nuestra sociedad.

Elsa Gidlow, vieja amiga y vecina de Alan, solía discutir conmigo al respecto. Confirmó nuestras conversaciones en el siguiente párrafo:

> Su visión consistía en que el hombre tecnológico, pretendiendo un dominio absoluto sobre la naturaleza (de la que tendía a verse separado) y sobre las costumbres de la sociedad humana, cayó en la trampa, esclavizándose a sí mismo. Todo dominio requiere aún más dominio, hasta que el «dominador» mismo cae en la trampa. Alan era partidario de las indicaciones que conlleva el consejo de Lao-tzu a los emperadores: «Gobernad una gran nación del mismo modo en que cocinaríais un pescado pequeño: ligeramente». Pero debe sobreentenderse que Alan nunca consideró el camino del Tao o el «fluir de la corriente» —aplicado a las cuestiones humanas— como un modo de vivir flojo, irresponsable e indiferente. El arroyo no solo corre cuesta abajo. El agua, toda humedad, emana de la tierra, los arroyos, los ríos, el océano, hasta alcanzar el aire libre, como un «exhalar» y luego un «inhalar», hasta que la humedad vuelve a caer en forma de rocío, de lluvia; un ciclo maravilloso, una interacción viviente: nada dominando nada, sin jefes, todo ocurriendo como debe ser, *tse jen*.
>
> Tal como habría comunicado el mismo Alan en los últimos capítulos de su libro, sus comprensiones sobre la necesidad de Occidente de una realización y una vida en el Camino del Tao, es algo que solo podemos imaginar. Lo que sí sabemos es que esto lo transformó, dado que él se dejó penetrar de tal modo, que aquel reservado y algo rígido joven inglés, demasiado cerebral, se convirtió, en su madurez, en un extravertido, espontáneamente travieso, alegre sabio del mundo. Él pensaba que una asimilación general de la sabiduría profunda del taoísmo podría transformar a Occidente de modo similar. Este libro pretendía ser su contribución al proceso.

De modo que cuando todos me señalaron como la persona indicada para emprender la conclusión de este libro, comprendí que no debía tratar de imitar a Alan, ni pretender meterme en su mente, sino intentar mostrar —por haberlo conocido— a dónde había llegado. Mis primeros pensamientos fueron sentimentales y de agradecimiento. Comencé a revivir mis recuerdos de Alan Watts. Quería compartir con los lectores a Alan como totalidad, no solo sus pensamientos y palabras. Escribí sobre nuestro primer encuentro, cuando danzamos en la playa de

Santa Bárbara, y sobre la primera comida oriental que compartimos, cuando Alan hablaba más japonés que yo. Escribí sobre los acontecimientos y los momentos excitantes vividos en los seminarios que compartimos y que revelaron el Tao natural que había en Alan como maestro.

Recordé una víspera de Año Nuevo, cuando alentamos a un tambor ciego a llevar el ritmo de nuestro diálogo cursivo y caligráfico, y cómo todos captaron los movimientos salpicados por la tinta de nuestros pinceles y comenzaron a danzar espontáneamente con sus propios trazos corporales. Y en otra ocasión, Alan y yo guiamos a una muchacha ciega en el interior de nuestras mentes-cuerpos tocando y moviéndonos con ella de modo tal que gradualmente logró ver y sentir a través de sus visiones internas. Rememoré rituales y juegos que jugamos: bodas celebradas sin procedimientos rígidos sino con un verdadero espíritu de amor y unión; *chanoyu* o ceremonias de té con equipos que, sin bien improvisados, mantenían su reverente esencia.

Alan Watts era un animador filosófico. Un entertainer. Y él lo sabía. Aspiraba, por encima de todo, a alcanzar el bienestar propio y de su audiencia. Por lo general, disipaba la habitual seriedad académica y llevaba su respetuoso saber a planos nuevos y más elevados de alegre jovialidad, estimulando así un proceso de creatividad natural.

Y sin embargo, todos estos recuerdos pertenecen al pasado. ¿Qué le ocurre a Alan ahora? ¿Cuáles son sus comunes y continuas «diversiones y sorpresas»?

La víspera de Año Nuevo de 1974 —durante el cuadragésimo noveno día del Bardo Journey de Alan (el concepto tibetano y chino que designa el período intermedio entre la muerte y el renacimiento) y solo unos pocos días antes de que él cumpliera cincuenta y ocho años— tuve un extraño sueño en el que tiempo, espacio y gente se yuxtaponían. Transcurría en China, creo, durante una sesión de canto con los monjes para celebrar el Bardo de mi padre. A continuación el lugar se transformaba en la biblioteca circular de Alan, donde él mismo dirigía el servicio, hablando en chino con la voz de mi padre. Yo tocaba la flauta, pero el sonido era el de un gong mezclado con las vibraciones de los woodblock de madera. Después, Alan se convertía en mi padre y hablaba un idioma irreconocible, aunque perfectamente inteligible. La profunda y resonante voz se convertía gradualmente en el sonido de la flauta de bambú que yo tocaba, interpretando el movimiento de sus labios. Mi visión se acercó a la oscuridad moviendo el vacío entre los labios, penetrando en una cámara de sonido y arremolinándose con colores y luces, más y más profundamente en la calma de sonido continuo del bambú. Me desperté sin saber quién era, cuándo ni dónde estaba. Poco después me encontraba sobrevolando el cielo (¿era en avión?) rumbo a la biblioteca de Alan, el mediodía de Año Nuevo.

Por primera vez desde su muerte, en el mes de noviembre, sentí que me hallaba realmente cerca de él. Sentado en el suelo, del otro lado de la ventana ante la cual reposaban las cenizas de Alan, en el altar, dejé que los sonidos de mi flauta de bambú

resonaran sobre el valle y las colinas.

Era un día claro y hermoso. Me calcé los zapatos de montaña de Jano, me eché una manta arrollada al cuello, tomé el bastón tibetano de Alan y bajé por el pequeño sendero internándome en la profundidad del bosque. El sonido del bambú llevaba todo lo que había en mi interior a Alan, todo lo que es eterno cuerpo-espíritu. Cuando regresé por el mismo sendero, exactamente antes de alcanzar la cima, una flor semejante a una orquídea se abrió en todo su esplendor ante mis pies. Le pregunté: «¿Qué es el Tao cotidiano?». La orquídea, Lan —la segunda sílaba del nombre de Alan en chino—, me respondió: «Nada especial, realmente».

Nosotros no oímos a la naturaleza jactarse de serlo, ni al agua manteniendo una conferencia sobre la técnica del fluir: semejante retórica sería un esfuerzo inútil aplicado sobre aquellos que no sabrían qué hacer con tales datos. El hombre del Tao vive en el Tao como el pez en el agua. Si intentamos enseñarle al pez que el agua está físicamente compuesta por dos partes, una de hidrógeno y otra de oxígeno, este se ahogará de risa.

Durante los meses pasados, después de esforzarme por llenar las páginas vacías de este libro para terminar arrojando todos mis intentos al cesto de los papeles, repentinamente recordé una mañana vivida durante un seminario en Chicago. Alan estaba extrañamente cansado y ligeramente mareado cuando le fue planteada la pregunta «super-intelectual-más-grande-de-la-vida». Transcurrieron algunos instantes. Durante ese tiempo, dos de los que habíamos estado con Alan la noche anterior y en las primeras horas de ese día supimos con seguridad que Alan se decidiría, simplemente, por dormir una corta siesta mientras todos suponían —y luego descartaban— que se había concentrado en una profunda meditación, pensando en la pregunta. Cuando finalmente volvió en sí y se dio cuenta de que la había olvidado por completo, actuó con gran diplomacia y elocuencia al sugerir la respuesta «aún-más-super-intelectual-más-grande-que-la-más-grande-de-la-vida», con la que nos deslumbró.

Todavía puedo oír a Alan riendo: Cada vez que me encuentro inmerso en mis pensamientos, recurro a él. En todos nuestros diálogos espirituales, la respuesta de Alan fue, simple y consecuentemente, «Ha Ha Ha Ha Ha Ho Ho Ho Ho Ho Hahahahahahahahaha ha…». Riamos juntos, de todo corazón, todos los seres humanos del Tao, para decir, con palabras de Lao-tzu, que «si no hubiera risas, el Tao no sería lo que es».

AL CHUNG-LIANG HUANG

PREFACIO

Ciertos filósofos chinos que escribieron aproximadamente en los siglos −5 y −4 expusieron unas ideas y un modo de vida que llegó a ser conocido con el nombre de *taoísmo*: el modo en que el hombre coopera con el curso o la tendencia del mundo natural, cuyos principios descubrimos en el fluir del agua, el gas, el fuego, y que fueron posteriormente grabados o esculpidos en piedra, madera y, por último, plasmados en diversas formas de arte humano. Lo que tenían que decir es de suma importancia en nuestros días ya que, en el siglo +20 nos damos cuenta de que nuestros esfuerzos por regular la naturaleza y ordenarla por medio de la técnica pueden lograr resultados desastrosos[1].

Dudo que podamos ofrecer un informe científicamente exacto y objetivo de lo que poblaba las mentes de aquellos filósofos, ya que sus huellas se pierden en el tiempo, y la historia se diluye como reverberaciones de sonidos y de trazos en el agua. Es muy difícil aprehender los significados exactos del lenguaje chino de aquellos días y, aunque aprecio e intento seguir los métodos de la erudición pura, mi interés real apunta hacia lo que significan esos remotos ecos de la filosofía para mí y para nuestra situación histórica. En otras palabras, es importante hacer el esfuerzo por averiguar qué ocurrió, en realidad, en tiempos remotos y sopesar los detalles de la filología. ¿Qué sucede entonces? Habiendo registrado el pasado tan bien como podemos, debemos continuar sirviéndonos de él en el contexto presente: ese es mi interés principal al escribir esta obra. Deseo interpretar y aclarar los principios de ciertos escritos como los de Lao-tzu, Chuang-tzu y Lieh-tzu [o Liezi] en los términos e ideas de nuestros días, proporcionando los textos originales tan correctamente traducidos como es posible —es decir, sin excesivas paráfrasis ni elaboraciones poéticas—, siguiendo las pautas de ese maestro de la traducción que es Arthur Waley, aunque no sin ciertas reservas.

Como es obvio, estoy profundamente agradecido al trabajo y los métodos de Joseph Needham y a los miembros de la Cambridge University que colaboraron con él en la realización del volumen *Science and Civilization in China* y, aunque no considero este trabajo como si fuera la palabra de Dios, representa para mí la empresa histórica más maravillosa de este siglo. Needham posee la habilidad de presentar los documentos eruditos completos logrando que sean tan accesibles como una novela y, a través de la lectura de sus obras y de mis charlas con él, mi comprensión del Tao se ha visto enormemente esclarecida. Needham considera, además, que escribir sobre historia y filosofía es, como la investigación científica, un compromiso social, motivo por el cual su obra se asemeja más a un coro dirigido que al canto de un solista. Pienso que lamentablemente, sobre todo en América, los sinólogos tienden a ser irritables e hipercríticos con los trabajos ajenos. Needham, en cambio, es invariablemente generoso, si bien no renuncia a su propia integridad. Intentaré, en las

páginas que siguen, mostrar cómo el principio del Tao reconcilia sociabilidad e individualidad, orden y espontaneidad, unidad y diversidad.

En suma, no me propongo llevar a cabo una encuesta popular y estadísticamente exacta de lo que el pueblo chino supuso, o supone, que es el modo de vivir taoísta. Ciertas exploraciones antropológicas poseen esa virtud, pero yo estoy mucho más interesado en ver cómo los antiguos escritos repercuten en el arpa de mi mente que, como es lógico, está afinada de acuerdo con las escalas de la cultura occidental. Sin embargo, de ningún modo desprecio la información descriptiva y precisa: la Letra. Estoy, evidentemente, más interesado en el Espíritu: la experiencia y el sentimiento real de esa actitud vital que supone seguir el Tao.

A. W.

PROLEGÓMENA

Bibliografía

Para evitar tediosas notas a pie de página, las referencias bibliográficas a las fuentes occidentales aparecen indicadas, simplemente, como «H. A. Giles (1)» o «Legge (2)», por ejemplo, de modo tal que por medio del nombre y el número se puede encontrar en la Bibliografía una relación detallada de las obras consultadas. Hay una bibliografía aparte para las fuentes originales chinas y las referencias a ellas figuran en letra cursiva como, por ejemplo, *Shuang-tzu* 12. Algunos de los ideogramas chinos que representan palabras o frases breves de la escritura latina aparecen, en la mayoría de los casos, reproducidos a pie de página. La extraordinaria importancia de incluir algunos ideogramas chinos está explicada en el primer capítulo de modo tal que creo que incluso para un no erudito resultará de utilidad.

Traducción

En este punto debo admitir que de ningún modo soy tan erudito ni buen traductor del chino como Giles, Waley, Demiéville, Hurwitz, Bodde, Watson o Needham, para no mencionar a los maestros chinos del inglés, como Hu Shih y Lin Yutang. Pero tengo la pretensión de creer que comprendo los principios básicos del taoísmo más a fondo que algunos eruditos cuyos intereses son meramente filológicos. Así, cuando la traducción pertenece a otro traductor, se indica del siguiente modo: «tr. Lin Yutang (1)». Cuando comparo diversas traducciones de un pasaje para formarme mi propia idea de lo que parece más apropiado, aparece indicado como: «tr. Watson (1), mod. auct.». Y, por último, cuando es de cosecha propia, solo añado «tr. auct.». Debo confesar una preferencia sentimental por ciertos latinismos que, junto con otros como *ibid.*, *[sic]*, *q.v.*, *et seq.*, y *p. ej.*, abrevian adecuadamente sus equivalentes: «de la misma obra», «créase o no, esto es exactamente lo que dice», «referencia a la fuente mencionada», y «lo que sigue», o «por ejemplo». Cualquier duda puede ser verificada en cualquier buen diccionario.

Latinización

No existe un modo plenamente satisfactorio de latinizar el chino o el japonés. La palabra *Tao* se pronuncia aproximadamente como «dow» en Pekín, como «toe» en Cantón y como «daw» en Tokio. Pero si sustituyera cualquiera de estas tres posibilidades por *Tao* —que en lo sucesivo se incorporará al idioma inglés sin utilizar

la letra cursiva— me comportaría, simplemente, de un modo caprichoso y confuso en el contexto de la literatura británica, americana y europea sobre China. También se ha latinizado como T'ao —que en Pekín se pronuncia «tow», como en el vocablo inglés «towel»— que, de acuerdo con el tono empleado al pronunciar la vocal y con el contexto en que se utiliza, puede significar: desear, temeridad, insolencia, dudar, sacar o vaciar, inundar, cubierta o temblor, faja o cuerda, gula, melocotón, libertinaje, matrimonio, huir, un tipo especial de tambor, llorar, limpiar, atar o trenzar, horno para cerámica, alegrarse, suplicar, castigar o exterminar, bloque de madera o estúpido, grandes olas o envases. Antes de que alguien califique esto de irracional, considerad el número de significados que puede tener el sonido inglés «jack» sin que haya variaciones de tono que los diferencien. Y para casi todos los diversos significados del sonido T'ao existen ideogramas claramente diferenciados.

En todo el mundo de habla inglesa la forma más usual de latinizar el chino es la establecida por el sistema Wade-Giles, y, a pesar de todos sus defectos, es el que emplearé. Las personas de habla inglesa no iniciadas pueden averiguar cómo pronunciarlo y he llegado a pensar, en un estado de ánimo jocosamente malicioso, que los profesores Wade y Giles lo han ideado para levantar una barrera entre los profanos e ignorantes y los realmente eruditos. Como alternativa, existen torpezas tales como las invenciones del reverendo profesor James Legge: p. ej., escribir Kwang-ze por Chuang-tzu, lo que requiere un fundidor de letras caprichoso y, si se trata de utilizar letras misteriosas, se puede emplear, también, el chino. He pensado seriamente en utilizar la revisión del sistema Wade-Giles realizada por Needham que sustituye, por ejemplo, Thao por T'ao y Chhang por Ch'ang, pero no puedo dejar de reconocer que el apostrofe es estéticamente menos detestable que la doble *h* que, por otra parte, no sugiere realmente la diferencia existente: que *Chang* se pronuncia como «jang» y Ch'ang como «chang», con una «a» que suena de modo semejante a la «u» en la palabra inglesa «jug». ¡Qué confusión! En el barrio chino de San Francisco, según el sistema Wade-Giles, se pronunciará Feng como Fung (la misma «u» que en «jug») y Wang como Wong, de modo tal que no se lea como «whang». Por otro lado, a un restaurante que lleva el nombre de Wooey Looey se lo llama (de modo tal que rime con «boy») «Woy Loy Goy».

El problema de latinizar los ideogramas se convirtió en una comedia del más alto nivel cuando, poco antes de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno del Japón intentó autorizar un nuevo *romaiji* en el que *Fuji* se convertía en *Huzi* y príncipe Chichibu en príncipe Titibu, basándose en el principio de que la latinización del japonés no había sido ideada únicamente para las personas de habla inglesa. En consecuencia, los alemanes seguramente se habrían referido al noble volcán como «Ootzee», mientras los británicos llamaban Titty-boo al príncipe. Afortunadamente, los japoneses abandonaron esta reforma, aunque muchos americanos siguen llamando a las ciudades de Kyoto y Hakone como «Kigh-oat-oh» y «Hack-own». Ya veréis las complicaciones que se presentan incluso a intentar latinizar idiomas alfabéticos tales

como el tibetano o el sánscrito que, desde nuestro punto de vista, parecen idiomas destinados específicamente a resultar difíciles. El sistema erudito lo ha elaborado de tal modo que para hablaros del Señor Krishna tendría que contar con una tipografía que pudiera convertirlo en Krsna pero… ¿a quién le dice algo esto, salvo a los iniciados[1]?

Así como en algunas economías los ricos se enriquecen y los pobres se empobrecen, en las disciplinas muy especializadas de la erudición moderna los sabios se vuelven más sabios y los ignorantes más ignorantes, hasta el punto de que las dos clases apenas pueden hablar entre sí. He dedicado mi trabajo a salvar, en la medida de lo posible, esta brecha.

Notas históricas

Hasta hace relativamente poco tiempo se creía que Lao-tzu (también conocido como Lao Tan o Li Erh) fue un individuo que vivió en la época de Confucio (K'ung Fu-tzu), es decir en los siglos −6 y −5, ya que se supone que este último vivió entre los años −552 y −479. El nombre de Lao-tzu significa Niño Viejo y deriva de una leyenda que narra que nació con pelo blanco. La fecha se basa en un controvertido pasaje del historiador Ssuma Ch'ien (-145 a −79), que cuenta que Lao-tzu era encargado de la biblioteca real, en la capital de Lo-yang, donde Confucio lo visitó en el año −517.

> Li [Lao-tzu] le dijo a K'ung [Confucio]: Los hombres de los que hablas están muertos y sus huesos se han convertido en polvo; solo sus palabras perduran. Por otra parte, cuando el hombre superior reconoce su oportunidad, se eleva, pero cuando el tiempo corre en su contra, es arrastrado por el peso de las circunstancias. He oído decir que un mercader, aunque poseía tesoros que guardaba celosamente, parecía pobre; y que el hombre superior, aunque su virtud sea completa, exteriormente parece estúpido. Deja de lado tu orgullo y tus deseos, tus costumbres insinuantes y tu voluntad impetuosa. No te convienen… esto es todo lo que tengo que decirte.

Se supone que después de la entrevista, Confucio dijo:

> Sé cómo pueden volar los pájaros, los peces nadar y los animales correr. Pero el que corre puede ser cazado, el que nada puede ser pescado y el que vuela, alcanzado por una flecha. También existe el dragón: no sé explicar cómo cabalga en el viento, ni a través de las nubes, ni cómo se eleva hasta el cielo. Hoy conocí a Lao-tzu y solo puedo compararlo con el dragón.

Ssu-ma Ch'ien agrega a esto:

> Lao-tzu cultivó el Tao y sus atributos y el principal propósito de sus estudios residía en cómo permanecer oculto y en el anonimato. Continuó viviendo en la capital de Chou pero después de un tiempo, al ver la decadencia de la dinastía, abandonó el lugar y se marchó de la fortaleza, alejándose del reino hacia el noroeste. Yin Hsi, el guardián de la fortaleza, le dijo: «Estás a punto de retirarte. Déjame insistir en que primero me escribas un libro». Entonces Lao-tzu escribió un libro en dos partes, exponiendo sus opiniones acerca del Tao y sus atributos, que contaba con más de 5000 caracteres. Luego partió y se ignora dónde murió. Era un hombre superior, que quería mantenerse en el anonimato[2].

En los últimos cincuenta años, los eruditos chinos, japoneses y europeos han llegado —mediante la crítica textual precisa— al acuerdo de que el libro de Lao-tzu, el *Tao Te Ching*（道 德 經）es una compilación de proverbios taoístas de varios autores originado en el siglo −4, durante, e incluso después, de la época de Chuang-tzu que, de acuerdo con Fung Yu-lan, debe haber florecido entre los años −339 y −286[3].

Cuando considero los juicios confusos que surgen de la crítica textual del Nuevo Testamento, abrigo ciertas dudas en cuanto a la fidelidad con que ha sido transmitida esta leyenda.

Desde los últimos años del siglo +19 los eruditos de la tradición occidental, incluyendo muchos chinos y japoneses, parecen haber impuesto la tendencia a arrojar dudas sobre la historicidad de las figuras «legendarias» del pasado, especialmente si son de tipo religioso o espiritual. Llevará muchos años determinar si ello marca un estilo o una moda de la erudición moderna, o si realmente conlleva una investigación sincera. Para agradar a sus profesores, muchos graduados exitosos fingen un mordaz escepticismo y un aura de objetividad científica, como si el proponer tesis aceptables fuera cuestión de protocolo. A fuerza de considerar los textos bajo una gran lupa, uno se pregunta a veces si a los pedantes no se les escapan aspectos que, a simple vista, resultan obvios.

Para mí, el *Tao Te Ching*, el «Libro del Camino y sus Poderes», podría ser obviamente la obra de un solo autor, teniendo en cuenta que las interpolaciones secundarias y tales inconsistencias, reales o aparentes, pueden encontrarse en la obra de casi cualquier filósofo. Su lacónico, aforístico y enigmático estilo se mantiene uniforme a lo largo de todo el libro, al igual que el ritmo de su argumento: «El Tao es de tal y cual modo y, en consecuencia, el sabio se comportará de este y aquel modo». En contraste, el estilo del libro *Chuang-tzu* es completamente diferente: discursivo, argumentativo, narrativo y humorístico hasta el punto de provocar panzadas de risa, de modo que el juicio estético de los dos libros evoca dos personalidades muy diferentes pero consistentes. Tal como están las cosas, no creo que conozcamos tan a fondo la antigua historia y literatura chinas como para emitir un juicio sólido y quizá nunca nos será posible hacerlo.

De todos modos, las fechas en que vivió Chuang-tzu (o Chuang-chou) nunca han sido muy discutidas y los eruditos tradicionalistas y modernos coinciden, principalmente, en que la fecha correcta es el siglo −4. Se le ha relacionado con Lao-tzu como san Pablo con respecto a Jesús, aunque se da la diferencia de que san Pablo nunca cita las palabras reales de Jesús, mientras que Chuang-tzu cita a Lao-tzu. La traducción de *Lao-tzu* realizada por Lin Yutang entremezcla capítulos de este con considerables fragmentos del *Chuang-tzu* como interpretaciones, y esta interrelación funciona tan admirablemente que uno tiende a ver en Chuang-tzu el desarrollo y la elaboración de los pensamientos esenciales de Lao-tzu.

H. G. Creel dice: «El *Chuang-tzu* es, a mi juicio, de entre todos los idiomas, la mejor obra filosófica que conozco»[4]. La opinión de un erudito de su talla impone respeto. Los literatos chinos también consideran que su estilo es de una calidad excepcional y debe haber muchas personas que, como yo, gozan con la lectura de Chuang-tzu, uno de los pocos filósofos de todos los tiempos que no se toma a sí mismo en serio y cuyos escritos están plagados de un humor de carácter peculiar. Es decir que puede reírse de las cuestiones más profundas sin mofarse de ellas y hacer, por el contrario, que parezcan más verdaderas y profundas, justamente porque son cómicas. El humor y el misticismo o la religión rara vez son compatibles. Esta misma actitud se puede apreciar quizá —con respecto a sus conexiones con el taoísmo— en la literatura del budismo Ch’an (Zen), tanto como en el estilo personal de muchos de sus actuales seguidores.

Existe menos certeza en cuanto a establecer correctamente las fechas del libro de Lieh-tzu. Aunque la tradición mantiene que pertenece al siglo −3, el libro muestra la influencia de las ideas budistas, que sugerirían como fecha correcta los primeros siglos de la Era Cristiana, es decir los siglos +1 o +2. Lieh-tzu es también un gran crítico de lo que Creel ha denominado «taoísmo Hsien» para diferenciarlo del «taoísmo contemplativo», siendo el primero una búsqueda de la inmortalidad y los poderes sobrenaturales, a través de las prácticas yogas y gimnosóficas que parecen haber surgido entre los taoístas de los siglos −2 y −1. Un *hsien* es alguien inmortal: alguien que ha purificado su carne para evitar que se pudra y lo logra mediante formas especiales de respiración, dietas, drogas y ejercicios para conservar el semen, comparables a los del yoga tántrico. Cuando su piel envejece y arruga, la cambia —igual que una serpiente— para revelar el joven cuerpo que hay debajo de ella[5].

El libro *Huai Nan Tzu*, que también se opone al taoísmo Hsien, fue escrito bajo el patrocinio del príncipe de Huai Nan, un pariente y vasallo del emperador de Wu, llamado Liu An, y con cierta certeza puede ser datado alrededor del año −120. Sobre esto, Creel escribe:

> El libro escrito bajo su patrocinio, por diversos eruditos, llamado el *Huai Nan Tzu*, es de tono ecléctico pero predominantemente taoísta. Menciona gran parte de las técnicas para alcanzar la inmortalidad pero creo que en ningún momento

> las recomienda. Por el contrario, insiste repetidas veces en que la muerte y la vida son exactamente lo mismo, y que ninguna debe ser temida ni buscada. Ridiculiza el control de la respiración y la gimnasia que están destinadas a perpetuar el cuerpo pero que de hecho perturban la mente[6].

El núcleo de este libro se centra en el taoísmo contemplativo más que en el taoísmo Hsien. No conozco este último lo suficiente como para explicarlo coherentemente ni juzgarlo con equidad. Mi interés, de todos modos, reposa en lo que los budistas llaman el Camino de la Sabiduría (*prajna*) más que en el Camino de los Poderes (*siddhi*), porque la extensión indefinida de nuestros poderes y técnicas parece, finalmente, la persecución de un espejismo. Alguien que es inmortal y que tiene el control de todo lo que le ocurre, me parece que se ha condenado al eterno aburrimiento, ya que vive en un mundo carente de misterio y sorpresas.





1. EL LENGUAJE CHINO ESCRITO

Un proverbio chino frecuentemente citado dice que una figura equivale a mil palabras, ya que a menudo es más fácil mostrar que decir.

Como es sabido, la escritura china es singular, en el sentido de que no emplea un alfabeto sino caracteres o ideogramas que originalmente fueron dibujos o signos convencionales. Con el correr de los siglos, los pictogramas grabados en hueso o bambú se convirtieron en dibujos hechos a pincel sobre seda o papel, algunos de los cuales presentaban una semejanza con las formas primitivas —o con lo que estas solían indicar— y crecieron enormemente en número y en grado de abstracción.

Muchos occidentales —la mayoría de ellos alfabetizados—, e incluso algunos chinos, tienen la impresión de que esta forma de escribir resulta difícilmente compleja y poco eficiente. En los últimos años se ha hablado mucho de «racionalizar» el chino mediante la introducción de un alfabeto similar, quizás, al japonés *hiragana* y *katakana*[1]. Pero considero que esto sería desastroso.

Tal vez no tengamos conciencia de hasta qué punto las personas alfabetizadas utilizan actualmente ideogramas. Los aeropuertos internacionales y las carreteras muestran profusión de ellos, debido a que su significado es inmediatamente obvio, cualquiera que sea la lengua que uno hable. La tabla 1 es una lista parcial de dichos símbolos y la tabla 2 sugiere cómo podrían ser empleados para construir oraciones. Dad rienda suelta a la imaginación y comprobaréis cómo a partir de estas imágenes —que, sin demasiada dificultad, pueden ser comprensibles para casi cualquier persona sin necesidad de que aprenda una nueva lengua hablada— se puede desarrollar un rico lenguaje visual. Uno lo pronunciará en su propia lengua. Pero hará falta mucho tiempo para que este idioma desarrolle una literatura y evolucione hasta el punto de poder expresar matices sutiles de pensamientos y sentimientos. De cualquier modo, las computadoras vencerán este obstáculo con facilidad y, como se demuestra en la tabla 2, tales ideogramas podrán comunicar relaciones complejas o configuraciones (*Gestalten*) más rápidamente que las interminables oraciones alfabéticas. El ideograma proporciona más información a simple vista y en menos espacio que la forma de escritura lineal y alfabética que, para que resulte comprensible, debe ser pronunciada. ¿Existe acaso alguna conexión entre el tiempo que lleva «completar» una educación y el kilometraje total de letras impresas que el ojo debe examinar?

Tabla 1.
Una selección de ideogramas occidentales

Astronómicos, astrológicos y meteorológicos:

Matemáticos y electrónicos:

Direccionales, cartográficos y anunciadores:

Químicos (arcaicos):

Religiosos y políticos:

Diversos (aunque de significado obvio):

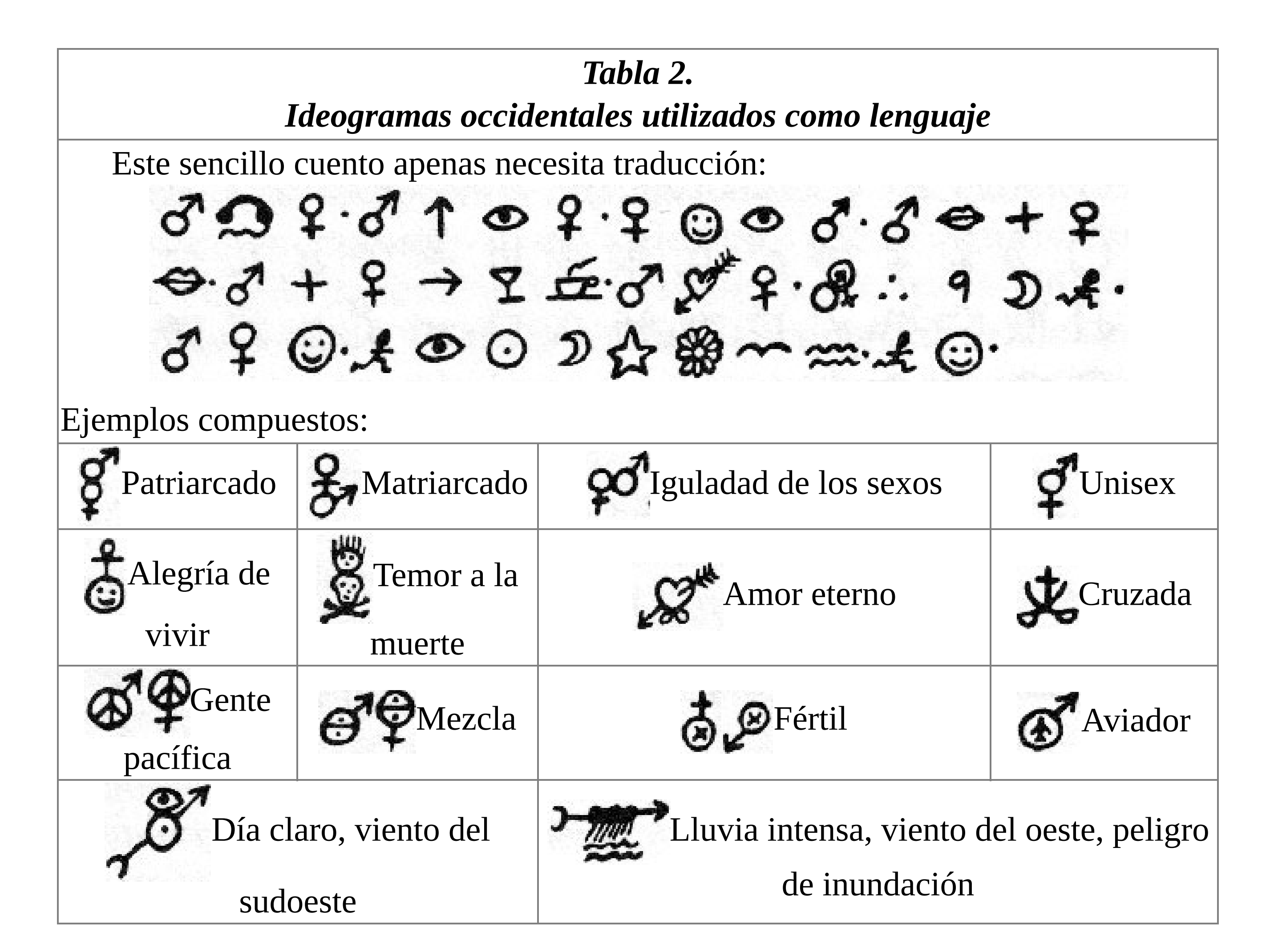


Tabla 2. ***Ideogramas occidentales utilizados como lenguaje***			
Este sencillo cuento apenas necesita traducción:			
Ejemplos compuestos:			
Patriarcado	Matriarcado	Igualdad de los sexos	Unisex
Alegría de vivir	Temor a la muerte	Amor eterno	Cruzada
Gente pacífica	Mezcla	Fértil	Aviador
Día claro, viento del sudoeste		Lluvia intensa, viento del oeste, peligro de inundación	

El mundo natural no es un sistema lineal. Este implica una infinidad de variables interactuando simultáneamente, de modo que llevaría una cantidad incalculable de eones expresar un solo momento de su funcionamiento en un lenguaje alfabético y lineal. ¡Dejemos en paz al universo! Tomemos por ejemplo el caso del planeta Tierra, o incluso lo que hay en un pequeño estanque o, ¿por qué no?, la estructura del átomo. En este punto es donde los problemas de lenguaje se relacionan con la filosofía taoísta porque, como comienza diciendo el libro de *Lao-tzu*, el Tao que puede ser expresado no es el Tao Eterno (o Absoluto). Continúa mostrando que existe un modo de comprender y acompañar el proceso de la naturaleza distinto al de expresarlo en palabras. Después de todo, el cerebro —el verdadero órgano de la inteligencia— desafía incluso las descripciones lingüísticas de los más grandes neurólogos. En consecuencia, un lenguaje ideográfico resulta más próximo a la naturaleza que uno estrictamente lineal y alfabético. En todo momento la naturaleza es una simultaneidad de modelos. El lenguaje ideográfico configura una *serie* de modelos y, hasta este punto, es todavía lineal, aunque no tan trabajosamente lineal como el lenguaje alfabético.

Este punto crítico —el que nuestros organismos posean hábiles formas de conocimiento que van más allá de las palabras y de la atención consciente, modos que pueden manejar un número desconocido de variables al mismo tiempo— será discutido más adelante. Baste recordar ahora que la organización y regulación de

miles de procesos corporales a través del sistema nervioso puede estar absolutamente más allá de la reflexión y de la planificación deliberadas, para no mencionar las relaciones de esos procesos con el mundo «exterior».

Como ya he dicho, harían falta años y años para que un lenguaje ideográfico, nuevo y artificial, desarrollara una literatura. ¿Pero para qué plantearnos esta preocupación si ya existe el idioma chino? Este es leído por 800 000 000 de personas que lo pronuncian por lo menos en siete dialectos o modos diferentes —sin incluir el japonés—, y que difiere de cada uno de ellos aún más radicalmente que el inglés imperial del cockney o de la jerga del jazz de Nueva Orleans. Más aún, ha conservado sustancialmente la misma forma durante por lo menos 2500 años de modo que, actualmente, cualquier persona de habla inglesa tiene más dificultades para comprender a Chaucer que un chino moderno para comprender a Confucio. Hasta cierto punto, el inglés —una lengua increíblemente compleja e idiomática— se ha convertido en el idioma internacional más importante, si bien el español es más simple. ¿No podrá acaso el chino convertirse, en su forma escrita, en la segunda lengua de importancia internacional?

Apuntar esta posibilidad no es en modo alguno tan absurdo como muchas personas imaginarán, ya que nuestra habitual frustración con respecto a los ideogramas chinos no es más que un prejuicio determinado por la ignorancia. Se supone que son exóticos, fantásticos y tortuosos, y tan falsos como «el misterioso Oriente». Si bien el diccionario de K'ang-hsi del año +1716 registra alrededor de 40 000 ideogramas, una persona razonablemente alfabetizada necesita alrededor de 5000, y un occidental comparativamente alfabetizado seguramente conocerá la misma cantidad de palabras en su propio idioma. La dificultad que presenta reconocer e identificar los ideogramas seguramente no es mayor que la que ofrecen otros modelos complejos, como las diversas clases de flores, plantas, mariposas, árboles y animales salvajes.

Tabla 3.
Evolución de la escritura china

PRIMERA COLUMNA: Cursiva arcaica. SEGUNDA: Estilo pequeño sello. TERCERA: Clásica y moderna, basada en el uso del pincel.

Sol

Luna

Hombre, ser humano

Oveja

Montaña

Entrar (la punta de una flecha)

Medio (mástil de un barco con banderola arriba y almacenaje abajo)

Llegar (flecha en el blanco)

Primavera (plantas débiles, aún necesitan el soporte de una caña)

Lluvia

Paso (en los cruces)

Cambio (camaleón o lagartija)

Orígen, primero (perfil humano en el que resalta la cabeza)

Nacimiento, llegar a ser (planta en crecimiento)

Pequeño (cuatro granos)

Masculino (arado y campo)

Tótom (tótem fálico)

Virtud, poder, *mana* (abreviatura del signo «paso» en los cruces, además del ojo y el corazón o «vista» y «pensamiento-sentimiento»)

En otras palabras, el chino es más simple de lo que parece y, en general, puede ser escrito y leído más rápidamente que el inglés. La palabra inglesa MAN (hombre)

exige diez trazos de la pluma, mientras que la palabra china *jen* 人 exige solo dos. TREE (árbol) requiere trece, pero *mu* 木 solo cuatro. WATER (agua) necesita dieciséis trazos, pero *shui* 水 cinco. MOUNTAIN (montaña), dieciocho, y *shan* 山 tres. Incluso si tomamos una realmente complicada: CONTEMPLATION (contemplación) requiere veintiocho trazos mientras *kuan* 說 requiere veinticinco. Las mayúsculas romanas son los equivalentes más adecuados de los ideogramas mostrados y aunque nuestra escritura corrida es acelerada, esto no es nada comparado con su equivalente chino. Comparad *nothing* [nada] con *wu* 无. Para ver el contraste existente entre nuestra escritura y la china, en cuanto a su relativa complejidad, simplemente voltead esta página formando un ángulo de noventa grados… ¡y *luego* mirad la versión inglesa!

Con el objeto de simplificar las cosas aún más, el chino no establece distinciones rígidas entre las partes del discurso. Los sustantivos y los verbos a menudo son intercambiables y también pueden cumplir la función de adjetivos y adverbios. Cuando cumplen la función de sustantivos no es necesario tener en cuenta el género —con el cual los adjetivos deben concordar— y no son declinados; cuando se los utiliza como verbos, no se los conjuga. Si es necesario, se utilizan algunos ideogramas simples para señalar si la situación es pasada, presente o futura. No hay dificultades con respecto a *es*, *era* y *será*, ni a *is*, *was*, *were* y *will be*, y mucho menos con respecto a *suis*, *es*, *est*, *sommes*, *êtes*, *sont*, *fus*, *fûmes*, *serais y sois*, las diversas formas de los verbos *ser*, *to be* y *être*. Cuando se traduce literalmente al inglés, el chino se lee como un telegrama:

上德不德是以不有德

Virtud superior no virtud está siendo virtud.

Si elaboramos la frase, la traduciremos así: «La virtud superior no es intencionalmente virtuosa; justamente por eso es virtud». El idioma chino es más chocante y obliga a pensar.

Por esta razón, resulta difícil ser exacto en el idioma chino o establecer con claridad esas distinciones que son necesarias y propias de los análisis científicos. De cualquier manera, el chino cuenta con la ventaja peculiar de que es capaz de decir muchas cosas al mismo tiempo y darle significado a todas, motivo por el cual se han realizado por lo menos setenta traducciones de Lao-tzu al inglés. Por otra parte, cuando es necesario ser más exacto, se utilizan palabras compuestas. Así, *sheng* 生, que significa entre otras cosas «nacer», puede especificarse como parto; nacer del mundo; o engendrado, teniendo esta última, además, el significado de crianza; luego uno distingue nacido de un útero; nacido de un huevo; y nacido por metamorfosis, como en el caso de la mariposa.

El orden de las palabras es un aspecto importante de la gramática china. Aunque en muchos sentidos está relacionado con el idioma inglés y, por ejemplo, no traslada los verbos al final de la oración —como en el latín y el alemán—, uno debe tener el cuidado de distinguir, palma de la mano 掌手, de 手掌, las manos en la espalda; y mientras es el emperador, es su padre, o el difunto emperador. Esto no es tan diferente de gire a la derecha y suba →↑, y suba y gire a la derecha ↑→.

Durante mucho tiempo he reivindicado la enseñanza del idioma chino en las escuelas secundarias no solo porque inevitablemente tendremos que aprender a comunicarnos con los chinos sino porque, de todas las culturas superiores, la suya es la que más difiere de la nuestra en sus modos de pensamiento.

Todas las culturas se basan en supuestos y dan por sentado que estos son apenas conscientes y solo cuando estudiamos culturas y lenguajes altamente diferenciados tomamos conciencia de ello. El promedio standard de las lenguas europeas, por ejemplo, cuenta con oraciones construidas de modo tal que el verbo (acción) debe ser puesto en marcha por el sustantivo (cosa), con lo cual se plantea un problema metafísico tan tramposo, y probablemente tan carente de sentido, como es el de la relación de la mente con el cuerpo. No podemos hablar de «conocimiento» sin dar por sentado que existe algún «alguien» o «algo» que conoce, sin comprender que no se trata más que de una convención gramatical. La suposición de que el conocimiento exige un conocedor no se basa en una regla existencial sino en una regla lingüística que se vuelve obvia cuando consideramos que para que llueva no hace falta un llovedor y para que se nuble no hace falta un nublador. Por eso, cuando un chino recibe una invitación formal, responde simplemente con la palabra «Enterado», indicando que está informado y que irá o no[2].

Consideremos, además, el sorprendente experimento llevado a cabo por Rozin, Poritsky y Sotsky, de la Universidad de Pennsylvania, que descubrieron que los niños del segundo curso que estaban atrasados en el aprendizaje de la lectura podían aprender a leer el chino con facilidad y, en el lapso de cuatro semanas, lograban construir oraciones simples[3]. No sé si alguien ya ha aplicado este método a los niños sordos, pero parece obvio que un lenguaje ideográfico sería el medio de comunicación por escrito ideal para ellos. A menudo uno nota que, en sus conversaciones, tanto los chinos como los japoneses dibujan ideogramas con sus dedos en el aire o en la mesa, para aclarar la ambigüedad o vaguedad de la palabra hablada. [¡Es un ardid dibujarlos de atrás para adelante o de arriba hacia abajo en beneficio de la persona que se encuentra frente a ti!]

En ocasiones se dice que la escritura china (al igual que la pintura) contiene un «alfabeto», en el sentido de que posee un número determinado de componentes tipo[4]. También se dice, no muy correctamente, que el ideograma *yung* 永, «eterno», contiene todos los trazos básicos utilizados en la escritura china, aunque no logro ver

que incluya el fundamental «bone stroke» (trazo de hueso) o formaciones tales como . Tan pronto como uno se familiariza con los trazos elementales y las formas que componen los ideogramas, estos son reconocidos y recordados con más facilidad, incluso antes de conocer su significado en inglés. La lectura china es, fundamentalmente, lo que los técnicos de la comunicación denominan «reconocimiento de los modelos»: una función de la mente que todavía es manejada de modo rudimentario por las computadoras, pues se trata de una función no lineal. La mente reconoce de inmediato que tanto A, a, *A, a* **A, a** como A. A son la misma letra, pero actualmente, en 1973, las computadoras tienen problemas con esto. Aunque no parece del todo inconcebible que una computadora pueda incorporar el *k'ai-shu* —el estilo formal y rígido de la impresión china— y así comenzar a aproximarse a un método no lineal de pensamiento.

La idea de lo «no lineal» es desconocida para muchas personas, de modo que la explicaré con más detalle. Un buen organista, utilizando diez dedos y dos pies, puede interpretar mediante acordes doce melodías al mismo tiempo aunque, a menos que sea muy hábil con sus pies, estas deberán tener el mismo ritmo. Pero seguramente puede ejecutar una fuga en seis partes, cuatro con las manos y dos con los pies; en lenguaje matemático y científico cada una de esas partes se denomina variable. El funcionamiento de cada órgano del cuerpo es también una variable, al igual que, en este contexto, la temperatura, la constitución de la atmósfera, el entorno bacteriano, la longitud de onda de las diversas formas de radiación, y el campo de gravedad. Pero no tenemos idea de cuántas variables podrían distinguirse en cualquier situación natural dada. Una variable es un proceso (p. ej., la melodía, el pulso, la vibración) que puede ser aislado, identificado y medido por medio de la atención consciente.

El problema de operar con variables es doble. Primero: ¿cómo reconocemos e identificamos *una* variable o *un* proceso? Por ejemplo, ¿podemos pensar en el corazón como algo separado de las venas o en las ramas en tanto que separadas del árbol? ¿Qué delineamiento distingue exactamente el proceso de la abeja del proceso de la flor? Estas distinciones siempre son algo arbitrario y convencional, aun cuando sean descritas en un lenguaje muy exacto, debido a que las distinciones residen más en el lenguaje que en lo que este describe. Segundo: no hay un límite conocido para el número de variables que pueden estar implicadas en cualquier situación, natural o física, como por ejemplo la incubación de un huevo. Los límites de la cáscara son claros y definidos pero cuando comenzamos a pensarlo, la cuestión se pierde en consideraciones sobre la biología molecular, el clima, la física nuclear, la técnica de crianza de aves de corral, la sexología ornitológica, etcétera, etcétera, hasta que nos damos cuenta de que este «simple hecho» será considerado —si podemos manejarlo— en relación con todo el universo. Pero la atención consciente, contando con los instrumentos del desciframiento de palabras en líneas, o de números en líneas, no puede seguirle el rastro simultáneamente a más de unas pocas variables que han sido aisladas y descritas por estos instrumentos. Desde el punto de vista de la descripción

lineal, es demasiado lo que ocurre en cada momento. Entonces nos persuadimos a nosotros mismos de que estamos considerando algunas cosas como realmente importantes o significativas, del mismo modo que el director de un periódico selecciona «las noticias» entre una infinidad de acontecimientos.

El oído no puede detectar al mismo tiempo tantas variables como el ojo, ya que el sonido es una vibración más lenta que la luz. La escritura alfabética es una representación del sonido, considerando que el ideograma representa una visión y, más aún, representa directamente al mundo, sin ser el símbolo de un sonido que es el nombre de la cosa. En cuanto a los nombres, el sonido «pájaro» no contiene nada que nos recuerde a un pájaro y, por alguna razón, nos parecerá infantil sustituirlo por nombres más directos como pío, gorjeo o trino.

Además de todas las ventajas utilitarias del ideograma, está también su belleza formal. No se trata de algo simple porque, a nuestros ojos, es exótico e ininteligible. Nadie aprecia la belleza de su escritura tanto como los chinos y los japoneses, aunque uno supone que su familiaridad con ella los vuelve indiferentes a todo salvo a su significado. Por el contrario, la práctica de la caligrafía es considerada en el Lejano Oriente como un arte, junto con la pintura y la escultura. Un pergamino escrito colgado en la habitación no es en modo alguno comparable a las admoniciones bíblicas impresas en letras góticas, enmarcadas y colgadas en la pared. Lo importante de este último es el mensaje que contiene, mientras que, en el primero, lo importante es la belleza visual y la expresión del carácter de quien escribe.

He practicado la caligrafía china durante muchos años y todavía no soy un maestro en ese arte, que podría describirse como la danza del pincel y la tinta sobre un papel absorbente. Como la tinta es fundamentalmente acuosa, la caligrafía china controlando el fluir del agua con el pincel blando —distinto del pincel duro— exige que acompañes el fluir. Si vacilas, sostienes el pincel mucho tiempo en un mismo lugar, te apuras o tratas de corregir lo que ya has escrito, los defectos se volverán demasiado obvios. Pero si lo haces bien, tienes al mismo tiempo la sensación de que el trabajo se está haciendo por su cuenta, de que el pincel está escribiendo por sí mismo: como un río que, siguiendo el curso de la menor resistencia, traza elegantes curvas. La belleza de la caligrafía china es, por tanto, la misma belleza que reconocemos en el movimiento del agua, en la espuma, el rocío, los remolinos y las olas, tanto como en las nubes, las llamas y los dibujos del humo bajo la luz del sol. Esta clase de belleza es denominada por los chinos como el fluir de *li* 理, un ideograma que se refiere originalmente a la textura del jade y la madera y que Needham traduce como «modelo orgánico», si bien se lo considera generalmente la «razón» o el «principio» de las cosas. *Li* es el modelo de conducta que tiene lugar cuando uno está de acuerdo con el Tao, el curso de la naturaleza. Los modelos de movimiento del aire son de la misma índole y así, el concepto chino de elegancia se expresa como *feng-liu* 風流, el fluir del viento.

Este acompañar al viento o la corriente, además del modelo de inteligencia del

organismo humano, constituye el arte de la navegación, el arte de mantener el viento en tus velas mientras giras en la dirección contraria. Buckminster Fuller ha sugerido que los marinos fueron los primeros grandes tecnólogos que estudiaron la importancia de las estrellas para la navegación, comprendieron que la Tierra es un globo, idearon un aparejo de poleas, dispositivo para izar las velas (y los arbotantes) y comprendieron los rudimentos de la meteorología. Asimismo, Thor Heyerdahl (1), en su expedición con la Kon-Tiki, reconstruyó la balsa más primitiva con el fin de comprobar hacia dónde lo llevarían los vientos y las corrientes del Pacífico desde Perú, y se asombró al descubrir que su acto de fe se veía honrado por la cooperación de la naturaleza. En la misma línea de pensamiento: precisamente porque es más inteligente navegar que remar, nuestra tecnología está seguramente mejor informada del uso de las mareas, los ríos y el sol, para extraer energía, que del de los combustibles fósiles y el caprichoso poder de la fisión nuclear.

Del mismo modo que la escritura china está un paso más cerca de la naturaleza que la nuestra, así la antigua filosofía del Tao implica seguir con habilidad e inteligencia el curso, la corriente y la textura del fenómeno natural, considerando la vida humana como un rasgo integrante del proceso global y no como algo ajeno y opuesto a él. Si juzgamos esta filosofía teniendo en cuenta las necesidades y problemas mentales de la civilización moderna, dicha actitud nos sugerirá una postura ante el mundo que defenderá todos nuestros esfuerzos en pos de una tecnología ecológica. El desarrollo de tal tecnología no concierne a las técnicas mismas sino a la actitud psicológica de los técnicos.

Hasta el momento, la ciencia occidental ha puesto de relieve la actitud de la objetividad: una actitud fría, calculadora e imparcial de la cual se desprende que los fenómenos naturales, incluyendo el organismo humano, no son más que mecanismos. Pero, como la palabra misma indica, un universo de meros objetos es objetable. Nosotros nos sentimos justificados explotándolos sin piedad pero nos damos cuenta tardíamente de que el mal tratamiento del entorno es dañino para nosotros mismos, por la simple razón de que sujeto y objeto no pueden ser disociados y porque las circunstancias que nos rodean componen el proceso de un campo unificado, al que los chinos denominan Tao. A la larga, no nos queda otra alternativa más que trabajar en conjunto con este proceso mediante actitudes y métodos que pueden ser técnicamente tan eficaces como lo es el *judo* —el «bello Tao»— desde una perspectiva atlética. Como seres humanos, debemos arriésganos a confiar unos en otros con el objeto de lograr algún tipo de comunidad de trabajo y también debemos correr el riesgo de orientar nuestras velas de acuerdo con los vientos de la naturaleza, ya que nosotros mismos somos inseparables de este tipo de universo y no existe ningún otro que podamos habitar.





2. LA POLARIDAD YIN-YANG

En las raíces mismas del pensamiento y el sentimiento chinos reposa el principio de polaridad, que no debe confundirse con los conceptos de oposición o conflicto. En las metáforas empleadas por otras culturas, la luz está en lucha con la oscuridad, la vida con la muerte, lo bueno con lo malo, lo positivo con lo negativo; así, a lo largo y a lo ancho del mundo florece un idealismo que pretende cultivar el primero y verse libre del último. Para el modo de pensar tradicional chino, esto resulta tan incomprensible como la existencia de una corriente eléctrica sin sus polos positivo y negativo, puesto que el concepto de polaridad se basa en el principio de que + y norte y sur, son aspectos diferentes de uno y el mismo sistema, y la desaparición de uno de ellos significaría la desaparición del sistema.

Las personas que han sido educadas bajo la influencia de las aspiraciones judeocristianas consideran que esto es frustrante porque parece rechazar cualquier posibilidad de progreso, siendo este un ideal que surge de su visión lineal (en contraste con una visión cíclica) del tiempo y de la historia. Por cierto, la empresa de la tecnología occidental consiste en «hacer del mundo un lugar mejor»: placer sin dolor, riqueza sin pobreza y salud sin enfermedad. Pero evidentemente, nuestros violentos esfuerzos por alcanzar este ideal a través de medios tales como el DDT, la penicilina, la energía nuclear, el transporte automotor, los ordenadores y los cultivos industriales —que nos condenan y nos obligan, por ley, a ser superficialmente «buenos y saludables»— están originando más problemas que los que pueden resolver. Se nos ha imbuido de un complejo sistema de relaciones que no comprendemos y, cuanto más estudiamos sus detalles, más incomprensible se nos vuelve, revelando aún más detalles susceptibles de análisis. A medida que tratamos de comprender y dominar el mundo, este se aleja de nosotros. En lugar de irritarse ante esta situación, un taoísta se preguntará por su significado. ¿Qué es aquello que se aleja cada vez que es perseguido? La respuesta es: tú mismo. Los idealistas (en el sentido moral de la palabra) consideran el universo como algo diferente y separado de ellos mismos, es decir, como un sistema de objetos externos que necesita ser sometido. Los taoístas ven el mundo como algo igual o inseparable de ellos mismos; así, Lao-tzu podía decir: «Sin abandonar mi casa conozco el universo entero»[1]. Esto supone que el arte de vivir se asemeja más a la navegación que a la guerra, puesto que lo importante es conocer los vientos, las mareas, las corrientes, las estaciones y los principios de crecimiento y decadencia, de modo que en nuestros actos debemos utilizarlos en lugar de luchar contra ellos. En este sentido, la actitud taoísta no se opone a la tecnología en sí misma. Precisamente, los escritos de Chuang-tzu están plagados de referencias a la habilidad y la pericia perfeccionadas mediante este importante principio de «seguir la corriente». La cuestión consiste, por lo tanto, en que la tecnología solo es destructiva si está en manos de personas que no comprenden

que ellos y el universo son uno y el mismo proceso. Nuestra superespecialización en lo que se refiere a la atención consciente y al pensamiento lineal ha conducido al descuido o a la ignorancia de los principios básicos y ritmos de este proceso, cuyo factor principal es la polaridad.

En idioma chino, los dos polos de la energía cósmica son *yang* 陽 (positivo) y *yin* 陰 (negativo) ☯. Los ideogramas señalan el lado soleado y el lado en sombra de una colina, *fou*, y están asociados con lo masculino y lo femenino, lo firme y lo flojo, lo fuerte y lo débil, la luz y la oscuridad, lo que se eleva y lo que cae, el cielo y la tierra, y se los reconoce en cuestiones tan cotidianas como una comida aderezada y otra insípida. Consecuentemente, no se considera el arte de vivir como algo unido a *yang* y apartado de *yin*, sino como el equilibrio entre ambos, ya que no puede existir el uno sin el otro. Cuando los consideramos como lo masculino y lo femenino no nos referimos tanto a individuos macho y hembra como a las características dominantes en —aunque no limitadas a— cada uno de los dos sexos. Obviamente, el macho posee un pene convexo y la hembra una vagina cóncava y aunque la gente ha considerado que el primero significa posesión y la segunda privación (el concepto freudiano de «envidia del pene»), cualquier tonto sería capaz de reconocer que lo que penetra no puede existir sin lo penetrado y que un exuberante *membrum virile* no sirve de nada si no hay donde ponerlo, y viceversa[*]. Pero el individuo macho no debe descuidar a su componente hembra, así como la hembra no debe descuidar al macho. Con respecto a esto, Lao-tzu dice:

> Quien tiene conciencia del Principio Masculino y conserva el Principio Femenino
> es como un cauce profundo que atrae a todo el universo hacia él.
> Siendo cauce profundo
> la Eterna Virtud no lo abandona[2]

El *yang* y el *yin* son principios, no hombres y mujeres, y por ello no pueden existir verdaderas relaciones entre el macho afectadamente vigoroso y la hembra afectadamente endeble.

La clave de las relaciones entre *yang* y *yin* se denomina *hsiang sheng*, surgimiento mutuo o inseparabilidad. Como dice Lao-tzu:

> Cuando cada uno reconoce que la belleza es bella entonces sabe que la fealdad existe;
> cuando cada uno reconoce que la bondad es buena entonces sabe que la maldad existe.
> «Ser» y «no ser» se engendran mutuamente;
> dificultad y facilidad se complementan mutuamente;
> largo y corto se contrastan mutuamente;
> alto bajo se proponen mutuamente;…

> antes y después se suceden mutuamente[3].

Son, por lo tanto, como las caras —diferentes pero inseparables— de una moneda, como los polos de un imán o la pulsación y el intervalo en una vibración. Nunca existe la posibilidad última de que uno venza al otro porque son como amantes en pugna más que enemigos en lucha[4]. Pero, para nuestra lógica, resulta difícil pensar que ser y no ser son mutuamente generador y mutuamente sustentador de energía, ya que para el hombre occidental el mayor terror imaginable consiste en creer que la nada será el fin definitivo del universo. No aprehendemos con facilidad el hecho de que el vacío es creativo ni que el ser emana del no ser, al igual que el sonido emana del silencio y la luz del espacio.

> Treinta rayos convergen en el círculo de la rueda;
> lo que la vuelve útil es el espacio central [literalmente, «de su no ser»].
> La arcilla se trabaja en forma de vasijas;
> es el vacío interior lo que las vuelve útiles.
> Se abren puertas y ventanas en las paredes de una habitación;
> son los agujeros los que nos permiten utilizarla.
> Por lo tanto, de la no-existencia proviene la utilidad;
> y de la existencia la posesión[5].

No sé si esta cuestión puede ser realmente argumentada en los términos de nuestra lógica, pero creo que es imposible concebir forma alguna sin el componente del espacio relativamente vacío. Nosotros ignoramos el espacio justamente porque este es uniforme, como el agua para el pez y el aire para los pájaros. Resulta casi imposible ofrecer una descripción inteligible de los elementos o dimensiones que son constantes en todas las experiencias como, por ejemplo, la conciencia, el tiempo, el movimiento o la electricidad. Incluso la electricidad, con sus propiedades susceptibles de medición y control. El profesor Harold A. Wilson, en su artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de 1947 sobre «Electricidad», dice:

> El estudio de la electricidad en nuestros días abarca un vasto campo de fenómenos todos los cuales nos devuelven, en última instancia, a los conceptos fundamentales de carga eléctrica y de campos eléctrico y magnético. *Estos conceptos se contienen en este momento a sí mismos*, son conceptos últimos, y no se explican en función de otros. En el pasado han existido diversos intentos por explicarlos en función de fluidos eléctricos y alcoholes cuyas propiedades eran las mismas que las de los cuerpos materiales conocidas por nosotros a través del estudio de la mecánica. De cualquier manera, actualmente descubrimos que los fenómenos de la electricidad no pueden ser explicados de ese modo, y existe una tendencia a *explicar todos los otros fenómenos en función de la electricidad, tomando a esta como la cosa fundamental*. La

> pregunta «¿qué es la electricidad?» es, por lo tanto, esencialmente imposible de responder, si con ella se pretende una explicación de la naturaleza de la electricidad en función de cuerpos materiales[6].

Proviniendo de un científico, esto es pura metafísica. Cambiemos unas pocas palabras y será lo mismo que si santo Tomás de Aquino escribiera sobre Dios.

Sin embargo, «espacio» y «vacío» (*k'ung*) 空 están intuitivamente aquí, y los niños juegan con la idea de tratar de imaginar el espacio expandiéndose abiertamente, sin límites. Este espacio no es «simplemente nada» en el sentido en que comúnmente usamos esa expresión, y no puedo dejar de lado la sensación de que el espacio y mi conocimiento del universo son lo mismo. Es entonces cuando recuerdo las palabras del patriarca Ch'an (Zen) Hui-neng, que once siglos después de Lao-tzu escribió:

> La capacidad de la mente es amplia e ilimitada, como el vasto cielo. No permanezcas con la mente fija en el vacío. Si lo haces, caerás en un tipo de vacío pasivo. El vacío incluye el sol, la luna, las estrellas y los planetas; la tierra, montañas y ríos, árboles y hierbas, hombres malos y hombres buenos, cosas malas y cosas buenas, cielo e infierno; todos ellos habitan el vacío. El vacío de la naturaleza humana también es así[7].

El principio *yin-yang* afirma, pues, que los algo y los nada, los adentro y los afuera, lo lleno y lo vacío, las vigilias y el sueño así como las alternancias de existencia y no existencia, son mutuamente necesarios. ¿Cómo sabe uno que está vivo si no ha estado muerto alguna vez? ¿Cómo es posible que hablemos de realidad o de ser, salvo en el contexto de la comprensión polar del no ser?

Yang y *yin* son, en cierto sentido, paralelos a la (última) visión budista de la forma, *se* y del vacío, *k'ung*, acerca de lo cual el *Hridaya Sutra* dice: «Lo que es forma es, precisamente, lo que es vacío; y lo que es vacío es, precisamente, lo que es forma». Esta aparente paradoja es a la vez inteligible en términos de la idea de claridad, *ch'ing*, desde el momento en que imaginamos la claridad como un espacio transparente y no obstruido, como una forma articulada en cada uno de sus detalles —como lo que los fotógrafos, mediante el empleo de lentes finamente pulidas, llaman «alta precisión»—; y esto nos retrotrae a lo que Lao-tzu dice sobre la utilidad de las puertas y las ventanas. A través de la perfecta nada vemos el perfecto algo. Del mismo modo, los filósofos de la escuela Yin-Yang (siglo −3) consideraron lo positivo —y lo negativo— como aspectos del *t'ai chi* 太極 la Gran Esencia, que inicialmente fue representada como un círculo vacío, como *wu chi*, si bien *chi* parece haber tenido el significado original de caballete sobre el cual, naturalmente, se inclinan las dos vertientes de un tejado, *yang* y *yin*.

El principio *yin-yang* no es, por tanto, lo que corrientemente llamamos dualismo sino, en todo caso, una dualidad explícita que expresa una unidad implícita. Como he señalado, estos dos principios no se oponen como el Ormaz y el Ahrimán de

Zaratustra sino que son amantes antípodas, y resulta curioso el hecho de que su emblema es la doble hélice, que es al mismo tiempo el modelo de la comunicación sexual y de la galaxia en espiral.

> Un *yin* y un *yang* se llaman Tao. La apasionada unión de *yin* y *yang*, y la cópula de marido y mujer representan el modelo eterno del universo. Si cielo y tierra no se hubieran mezclado, ¿de qué modo recibirían vida todas las cosas[8]?

El problema práctico de la vida no consistía en dejar que su lucha se les escapara de las manos. Recientemente los chinos han volcado su atención sobre cierto tipo de utopía, pero esto debe entenderse como la reacción necesaria ante años y años de explotación extranjera, anarquía y pobreza extrema[*]. En el siglo −*4*, Chuang-tzu escribió:

> Por tanto, quienes dicen poseer el bien sin su correlativo, el mal, o un buen gobierno sin su correlativo, un mal gobierno, no comprenden los grandes principios del universo ni la naturaleza de toda la creación. Es lo mismo que hablar de la existencia del Cielo sin hablar de la Tierra, o del principio negativo sin el positivo, lo que resulta claramente imposible. Sin embargo, la gente continúa discutiendo esto sin parar; dichas personas deben ser necias o picaras[9].

Tanto Lao-tzu (en una ocasión, en el capítulo 42) como Chuang-tzu (en varias ocasiones) mencionan la polaridad *yin-yang* pero no hacen referencia al *I Ching* 易經 —o *Libro de los Cambios*—, en el que las permutaciones y combinaciones de las dos fuerzas (*liang yi*) aparecen resueltas en todo detalle, en función de los sesenta y cuatro hexagramas formados por las líneas *yin* y *yang*. Y, paradójicamente, se da por supuesto que el *I Ching* es la más antigua de las obras clásicas chinas, remontándose en el pasado a dos o tres milenios antes de nuestra era, pudiéndose establecer así los modelos básicos del pensamiento y la cultura chinos. Pero como ni Lao-tzu ni Chuang-tzu lo mencionan ni lo citan, ni emplean tan siquiera su terminología característica, la venerable antigüedad y autoridad del texto puede ser puesta en duda[10]. Por otra parte, al menos desde el siglo −3, los sabios chinos han comentado dicha obra hasta tal punto que han llegado a matizarla con sus pensamientos, dándole así profundidad filosófica. Quienes hayan leído la magnífica traducción realizada por Wilhelm —y especialmente quienes la utilizan para la adivinación— deben saber que ha entremezclado las primeras formas del texto con pasajes extraídos de las «Alas», o Apéndices, la mayoría de los cuales son, seguramente, posteriores al año −250. En otras palabras, la traducción de Wilhelm traza un verdadero panorama del *I Ching* tal como se lo empleó y comprendió en China en tiempos relativamente modernos. Pero yo supongo que durante los siglos −5 y −4, circuló como una sabiduría popular transmitida oralmente —cuya antigüedad es imposible determinar—, comparable al

arte de leer las hojas de té o las líneas de la palma de la mano. Deben haber existido versiones escritas pero a un nivel no superior al del *Farmer's Almanac* o al de las guías populares sobre el significado de los sueños.

Así, el *I Ching* —como texto específico— no parece haber influido en el taoísmo hasta después de la época de Lao-tzu y Chuang-tzu. Sin embargo, existe un elemento que es común a la exposición razonada del *I Ching* y a la primera filosofía taoísta. En síntesis, este elemento está representado por el reconocimiento de que los opuestos son polares, o interdependientes, y que existe en nosotros algo —que Groddeck, Freud y Jung llaman «el inconsciente»— que podría apelar a una sabiduría más elevada de la que puede ser resuelta por medio de la lógica. En términos más contemporáneos, es posible decir que el laberinto del sistema nervioso puede integrar más variables que el proceso exploratorio de la atención consciente, aunque este modo de plantearlo suponga una concesión a los supuestos mecanicistas de la ciencia del siglo +19. Sin embargo, este lenguaje se emplea, principalmente, para establecer la comunicación con colegas que todavía no los han superado.

El hexagrama se compone de dos trigramas —en este caso, el de arriba significa fuego y el de abajo agua— y El *I Ching* supone un método para la distribución casual de las ramas de milenrama o las monedas. Así, las ramas y las monedas deben ser distribuidas o echadas seis veces, mientras se retiene la pregunta en la mente. Cada sorteo resulta en una línea *yin* —o en una *yang*—, de modo que uno construye, desde la base, un hexagrama determinado, como por ejemplo:

El hexagrama se compone de dos trigramas —en este caso, el de arriba significa fuego y el de abajo agua— y es el último de los sesenta y cuatro hexagramas. Remitiéndose al texto, uno lee:

> EL JUICIO
>
> Antes de la consumación. El éxito.
> Pero si el zorrito, después de casi concluir la travesía,
> sumerge su rabo en el agua,
> nada puede ir más allá.
>
> LA IMAGEN
>
> Fuego sobre agua:
> La imagen de la condición antes de la transición.
> Así, el hombre superior es cuidadoso

> en la diferenciación de las cosas,
> de modo que cada una encuentre su lugar[11].

El comentario es invariablemente ambiguo, vago y ambivalente, pero alguien que lo considere seriamente lo utilizará como si se tratara de una mancha de Rorschach y proyectará en ella, desde su «inconsciente», lo que hay en su interior. Este es, seguramente, un modo de permitirse pensar sin prejuicios, ya sean lógicos o morales. El mismo tipo de proceso se emplea en la interpretación psicoanalítica de los sueños y en las visiones eidéticas, por medio de las cuales descubrimos rostros, formas y dibujos en la textura de la madera o del mármol, o en las formas de las nubes. A propósito de esto, citaré algunas anécdotas de pintores Ch'an (Zen) del siglo +13.

> Alrededor del año 1215 un monje zen llamado Mü Ch'i llego a Hangchow, donde reconstruyó un monasterio en ruinas. Con rápidos remolinos de tinta intentó, con innegable éxito, capturar los momentos de exaltación y poner por escrito las fugaces visiones que experimentó con el frenesí del vino, el estupor del té o el vacío de la inanición. Aproximadamente en la misma época, Ch'en Jung era famoso por la sencillez con que vivía y por la eficacia con que cumplió sus deberes como magistrado… Finalmente fue admirado por sus hábitos de borracho consumado. «Pintaba nubes salpicando tinta sobre sus pinturas. Para dibujar niebla, escupía agua. Cuando estaba perturbado por los efectos del vino, lanzaba un gran alarido y, cogiendo su sombrero, lo usaba como un pincel, manchando rudamente su dibujo, después de lo cual concluía su obra con un pincel adecuado». Wang Hsia —uno de los principales pintores de la secta, que vivió en los primeros años del siglo diecinueve— realizaba, cuando estaba borracho, verdaderos *tours de force*, llegando al punto de sumergir su cabeza en un cubo de tinta para luego sacudirla sobre un retazo de seda en el que aparecían, como por arte de magia, lagos, árboles, montañas encantadas. Pero entre estos monjes, ninguno parece haber llevado la emancipación más adelante que Ying Yü-chien —secretario del famoso templo Ching-tzü Ssii—, quien experimentaba un placer gatuno salpicando y dañando la lámina[12].

Las observaciones sobre Ch'en Jung en particular sugieren que estos caballeros, salpicando la seda de tinta, contemplaban la confusión hasta que lograban plasmar las formas y contornos de un paisaje. Después de lo cual cogían «el pincel adecuado» y con unos pocos toques lo mostraban para que todos lo vieran.

Los casos de este uso del in-, sub- y superconsciente creativo son tan comunes entre los pintores (incluyendo a Leonardo), los físicos, matemáticos, escritores y músicos, que no es necesario presentar más ejemplos. Estoy seguro de que los oráculos del *I Ching* son utilizados en la misma forma en que estos pintores usaban las salpicaduras de tinta: como formas para ser contempladas con la mente en blanco hasta que el significado oculto se revela por sí mismo, en consonancia con las

tendencias inconscientes de cada uno[13]. Al igual que en el caso de la astrología, los rituales y cálculos que supone consultar el *I Ching* son como un garrapateo que aquieta las ansiedades represivas de la conciencia y que, con suerte, proporciona comprensiones útiles para emerger de los centros más profundos[*].

El libro, por lo tanto, no es completamente supersticioso. Tened en cuenta que cuando estamos a punto de tomar decisiones frecuentemente reunimos tanta información como podemos; pero a menudo esta es tan ambivalente que nos vemos reducidos a arrojar una moneda que pueda decir «sí» o «no». ¿Representaría alguna ventaja poseer, por así decirlo, una moneda con sesenta y cuatro caras? El hexagrama dibujado más arriba dice: «No, sí, no; sí, no, sí». También ha de señalarse como característica curiosa del *I Ching* que no existen, en absoluto, hexagramas buenos o malos en su serie cíclica[*].

Este punto puede ser ilustrado mediante el relato taoísta del campesino cuyos caballos huyeron. Aquella tarde, los vecinos se reunieron para compadecerse de él puesto que había tenido tan mala suerte. Él dijo: «Puede ser». Al día siguiente los caballos regresaron trayendo consigo seis caballos salvajes y los vecinos lo felicitaron por su buena suerte. Él dijo: «Puede ser». Entonces, al día siguiente, su hijo intentó ensillar y montar uno de los caballos salvajes, fue derribado y se quebró un brazo. Nuevamente los vecinos fueron a expresar su compasión por la desgracia. Él dijo: «Puede ser». Un día más tarde, los oficiales de reclutamiento llegaron al pueblo para llevarse a los hombres jóvenes al ejército; pero como tenía un brazo roto, su hijo fue excluido. Cuando los vecinos le comentaron cuán favorable se había tornado la situación, él dijo: «Puede ser»[14].

La concepción *yin-yang* del mundo es serenamente cíclica. La dicha y la desgracia, la vida y la muerte —ya sea en pequeña o amplia escala— van y vienen eternamente sin comienzo ni fin, y todo el sistema se ve libre de la monotonía por el hecho de que, en la misma forma, el recuerdo alterna con el olvido. Este es el bueno de bueno-y-malo. Hasegawa Saburo, artista japonés, me contó que cuando estuvo en Pekín en 1936, coincidiendo con los invasores japoneses, contemplaba en los ojos de las multitudes chinas, aquella resignada, cínica, débilmente distraída expresión que parecía decir: «Hemos visto a gente como tú en anteriores ocasiones y tú también te marcharás». Y él imitaba la expresión con su rostro.

Existe una característica básica de la cultura china y es la actitud de respetuosa confianza hacia la naturaleza y hacia la naturaleza humana… a pesar de las guerras, las revoluciones, las matanzas, el hambre, las inundaciones, las sequías y todo tipo de desgracias. No hay nada en su filosofía semejante a la noción de pecado original o al sentimiento budista Theravada que afirman que la existencia es un desastre[15]. La filosofía china, como la taoísta, la confuciana o —cabe esperar— incluso la maoísta, parte de la premisa básica de que si no puedes confiar en la naturaleza y en los otros, no puedes confiar en ti mismo. Si no puedes confiar en ti mismo, no puedes siquiera confiar en la desconfianza de ti mismo; de modo que sin esta confianza subyacente a

todo el sistema de la naturaleza, te encuentras, sencillamente, paralizado. Así, Lao-tzu hace que el sabio, como gobernante, diga:

> Sin obrar la gente se reforma.
> Sin violencia la gente se vuelve honrada.
> No empleo la fuerza y la gente se enriquece.
> No poseo ambiciones ni deseos y la gente retorna a la vida buena y sencilla[16].

Es evidente que no se trata de que uno esté a un lado y la confianza en la naturaleza al otro. Se trata de comprender que uno y la naturaleza son uno y el mismo proceso, o sea el Tao. En realidad, esto es una supersimplificación, ya que uno sabe muy bien que algunas personas no pueden merecer confianza y que los imprevisibles caminos de la naturaleza no son siempre los propios caminos preconcebidos, de modo que la fe fundamental en el sistema supone correr riesgos. Pero cuando no se corren riesgos, no hay libertad. Así es como, en una sociedad industrial, el exceso de leyes creadas para nuestra seguridad personal han convertido a la tierra en un parvulario que se ha visto en la necesidad de contratar policías para autoprotegerse.

El taoísmo primitivo presupone el principio *yin-yang* pero, principalmente, parece haber rechazado otra perspectiva que lo acompañaba: la teoría de los cinco elementos o energías (*wu hsing*), cuyo primer exponente célebre fue Tsou Yen (-350 a −270), maestro del Yin-Yang Chia, que provenía del estado de Ch'i, en el noreste de China. Según la opinión general, era un hombre de gran erudición e imaginación, consultado y elogiado por gobernantes, y uno de los primeros geógrafos serios de China, que señaló, entre otras cosas, que China, lejos de ser el Imperio Chino, ocupaba solo una parte de las ochenta y una que conformaban la superficie terrestre. Las cinco energías fueron identificadas —o mejor dicho simbolizadas— como (1) *la madera*, que como combustible origina (2) *el fuego*, que produce cenizas y da nacimiento a (3) *la tierra*, que en sus minas contiene (4) *el metal*, que (como en la superficie de un espejo metálico) atrae al rocío y así da origen a (5) *el agua*, que a su vez alimenta a (1) *la madera*. Esto es lo que se denomina *hsiang sheng*, o «surgimiento mutuo» del orden de fuerzas y, más allá de que nos parezca altamente imaginativo, posee el interés especial de describir un ciclo en el que causa y efecto no son secuenciales sino simultáneos. Las fuerzas son tan interdependientes que ninguna puede existir sin todas las demás, del mismo modo que no puede existir *yang* sin *yin*.

Las fuerzas fueron dispuestas también en el orden de la «conquista mutua» (*hsiang sheng*, pero en este caso, *sheng* está representado por un ideograma diferente) en donde (1) *la madera*, en la forma de arado, vence a (2) *la tierra*, que, comprimiéndola y encauzándola, conquista a (3) *el agua*, que, por extinción, vence a (4) *el fuego*, el cual, por derretimiento, licuifica a (5) *el metal*, que, a su vez, corta a (1) *la madera*. Esto nos hace recordar el juego infantil del papel, la tijera y la piedra que consiste en que dos jugadores alzan sus manos derechas exactamente al mismo

tiempo. Levantada como un puño, la mano representa a la piedra; los dedos en forma de V representan a la tijera, y la palma abierta representa al papel. La piedra desafila la tijera, la tijera corta el papel, y el papel envuelve a la piedra; así, si el puño y la palma se levantan al mismo tiempo, la que gana es la palma, y así sucesivamente.

En los últimos tiempos, fueron elaborados ciclos semejantes, como por ejemplo, la secuencia (1) recibir aliento, (2) estar en el útero, (3) ser alimentado, (4) nacer, (5) ser higienizado, (6) asumir la pubertad, (7) convertirse en adulto, (8) florecimiento, (9) debilitamiento, (10) enfermedad, (11) muerte, y (12) entierro[17]. Este ciclo es curiosamente similar a la Cadena Budista del Origen Dependiente (*pratitya sanutpada*) y debe haber sido influido por ella, aunque en esta las etapas son (1) ignorancia, (2) actividad generadora de karma, (3) conciencia, (4) nombre y forma, (5) órganos de los sentidos, (6) contacto, (7) sentimiento, (8) deseo, (9) atadura, (10) concepción, (11) nacimiento, (12) vejez y muerte, que resulta nuevamente en (1). *Samutpada* —a pesar de que algunos filólogos lo desaprueban— puede generalmente descomponerse en *sam* (la totalidad) *ut* (se exterioriza) *pada* (en una evolución), que es lo mismo que el principio chino de «surgimiento mutuo». La atención consciente registra el ciclo secuencialmente, pero existencialmente todo el reloj se encuentra presente mientras las agujas giran. Este es el sentido de las palabras de Lao-tzu (cap. 2): «Antes y después se suceden mutuamente». No puede haber un «antes», a menos que haya un «después», y viceversa, y las seis en punto no tiene sentido sin toda la serie de horas que van de una a doce.

> (Del) Tao surge el Uno; del Uno surge el Dos; del Dos surge el Tres y del Tres surgen las diez mil cosas[18].

En otras palabras, ningún número tiene significado excepto en relación con los que lo preceden y con los que lo siguen. Así, si omitiéramos el número 13 de la sucesión de números enteros (como hacen en algunos edificios de apartamentos), el número 1000 tendría que ser entendido, ridícula e inconvenientemente, como 999, dado que ese sería el valor real de la cifra. Esto significa, simplemente, que no se puede omitir un número entero sin alterar la totalidad del sistema. Aquí comenzamos a descubrir una visión del universo que es orgánica y relacional; no un mecanismo, artefacto o creación, ni en modo alguno análogo a la jerarquía política o militar que da pie a la existencia de un Comandante Supremo.

En las teorías *yin-yang* y *wu hsing*, esta visión orgánica del mundo aparece implícita, pero se explícita en Lao-tzu, y más aún en Chuang-tzu y Lieh-tzu, aunque no se enfatiza en el pensamiento confuciano (por estar incluida en cuestiones políticas y sociales) hasta el neoconfucianismo de Chu Hsi (+1131 a +1200) en el que se entrelazan todos los elementos compatibles del confucianismo, el taoísmo y el budismo. Quizás el más grande exponente de esta visión orgánica fue el budista Fatsang (+643 a +712), de la escuela mahayana Hua-yen, cuya imagen del universo

consistía en una red multidimensional de joyas, cada una conteniendo los reflejos de todas las demás *ad infinitum*. Cada joya era un *shih*, o «cosa-acontecimiento», y su principio de *shih shih wu ai* («entre una cosa-acontecimiento y otra no hay obstrucción») exponía la interpretación e interdependencia mutua de todo lo que ocurre en el universo. Coge una brizna de hierba… todos los mundos están contenidos en ella. En otras palabras, todo el cosmos está implícito en cada uno de sus miembros y cada aspecto de aquel debe ser considerado como su centro. Este es el principio puro y básico de la visión orgánica, a la que retornaremos en nuestra discusión sobre el significado del Tao.

Entretanto —y antes de seguir adelante— es preciso decir que para un verdadero taoísta una discusión tan levemente académica como esta, resultaría presuntuosa e innecesaria. Naturalmente, yo me deslizo por la literatura y la filosofía chinas como quien cuida un huerto —a diferencia de una gran granja— y siento por la atmósfera literaria del Tao —los textos, la caligrafía, las pinturas e incluso los diccionarios chinos— el mismo tipo de afecto que aquel que podría sentir por una pequeña hilera de tomates o judías, por un ciruelo o por una modesta espiga de trigo.

Sea como fuere, una aproximación al Tao parcialmente literaria y académica no aporta nada con respecto a su esencia, de modo que para entender lo que sigue, el lector debe permitirse —ahora y en cada lectura posterior— alcanzar un estado mental adecuado. Se os pide —transitoriamente, por supuesto— que dejéis de lado todas vuestras opiniones filosóficas, religiosas y políticas, y que seáis casi como los niños, que no saben nada. Nada, eso es, excepto que realmente oís, veis, sentís y oléis. Suponed que no estáis yendo a ningún lado salvo aquí, y que nunca hubo, hay ni habrá otro tiempo salvo el presente. Simplemente sed conscientes de lo que en realidad *es*, sin atribuirle nombres y sin juzgarlo, puesto que estáis palpando la realidad misma y no las opiniones *sobre ella*. No tiene sentido tratar de suprimir los borbotones de palabras e ideas que transitan por la mayoría de los cerebros adultos, de modo que si no se detienen, dejadlas seguir como quieran y escuchadlas como si fuera el sonido del tráfico o el cloqueo de las gallinas.

Dejad que vuestros oídos oigan lo que quieren oír; dejad que vuestros ojos vean lo que quieran ver; dejad que vuestra mente piense lo que quiera pensar; dejad a vuestros pulmones respirar a su propio ritmo. No esperéis ningún resultado especial, puesto que en este estado desprovisto de palabras e ideas, ¿dónde puede existir pasado o futuro, y dónde alguna noción de propósito? Deteneos, mirad y escuchad… y permaneced aquí un momento antes de proseguir la lectura.



3. TAO

«El Tao es aquello de lo que uno no puede desviarse; aquello de lo que uno puede desviarse no es el Tao.»[1] Esta sentencia del *Chung Yung*, o «Doctrina de los Humildes», sugiere que no existe analogía entre el Tao y las ideas occidentales de un Dios y de una ley divina o natural, que pueden ser obedecidos o desobedecidos. El refrán es difícil de entender, ya que tanto Lao-tzu como Chuang-tzu se refieren a las acciones forzadas como a aquellas que están reñidas con el Tao. La paradoja se esclarece en un diálogo que tuvo lugar siglos más tarde entre Nan-ch'üan y Chao-chou, maestros Ch'an:

> Chao-chou preguntó:
> —¿Qué es el Tao?
> El maestro [Nan-ch'üan] respondió:
> —Tu conciencia ordinaria es el Tao.
> —¿Cómo puede uno ponerse de acuerdo con él?
> —Proponiéndote estar de acuerdo, te desvías inmediatamente.
> —Pero sin proponérselo, ¿cómo puede uno conocer el Tao?
> —El Tao —dijo el maestro— no consiste en conocerlo ni en no conocerlo. Conocerlo supone una comprensión falsa; no conocerlo implica una ignorancia ciega. Si realmente comprendes el Tao, sin lugar a dudas, es como el cielo vacío. ¿Por qué empeñarse en lo correcto y lo incorrecto[2]?

En otras palabras, la gente trata de forzar los acontecimientos, sin comprender que resulta imposible hacerlo: no hay manera de desviarse del fluir de la naturaleza. Puedes imaginar que eres ajeno al Tao —o que estás separado de él— y entonces eres capaz de adoptarlo o no; pero incluso esta suposición se manifiesta desde el interior de la corriente, pues no existe otro camino más que el Camino. Quieras o no, somos eso y con ello armonizamos. Desde un punto de vista estrictamente lógico, esto no significa nada y no nos proporciona ninguna información. Tao es simplemente un nombre que designa todo lo que ocurre o, como dijo Lao-tzu: «El principio del Tao es lo que acontece por sí mismo [*tzu-jan*]».

Es así como el *Tao Te Ching* comienza con las palabras enigmáticas que generalmente se traducen como: «El Tao que puede ser expresado no es el Tao Eterno». Esta traducción oculta el hecho de que el ideograma traducido como «expresado» también significa Tao, porque la palabra también es utilizada con el significado de «hablar» o «decir», aunque no debe haber sido empleada de este modo en el siglo −3. Literalmente, el pasaje dice: «Tao puede ser Tao no eterno [u ordinario] Tao». Por lo tanto, existen muchas traducciones posibles:

> El Tao que puede ser expresado no es el Tao Absoluto (Lin Yutang).

El Camino que puede ser indicado no es un Camino Invariable (Waley).
El Tao que es sujeto de discusión no es el verdadero Tao (Old).
El Camino que puede ser considerado verdaderamente como el Camino no es el Camino Eterno (Duyvendak[3]).
La Corriente que puede ser recorrida no es la Corriente eterna (auct.).
El curso que puede ser cursado no es el Curso eterno (auct.).
La Fuerza que necesita ser forzada no es Fuerza verdadera (auct.).
El Tao que puede ser tao-ado no es el Tao invariable (Fung Yu-lan [Bodde]).

En su forma primitiva, el ideograma utilizado para expresar *tao* muestra la señal de paso (que aparece en los cruces) rodeando una cabeza, aunque posteriormente, la raíz se convirtió en *cho*, moverse paso a paso, más que en *hsing*, caminar o marchar[4]. Probablemente pensaremos en *cho* como «andar y hacer una pausa» (Wieger 1, pág. 789), y, por lo tanto, como «movimiento rítmico», en el que andar es *yang* y hacer una pausa es *yin*. Así, en el ideograma que expresa Tao, *cho* se encuentra combinada con *shou*, la cabeza, y Wieger (pág. 326) da a la palabra Tao el significado básico de «adelantar»[5]. Uno también podría pensar en ello como en el ritmo adecuado. Los distintos… traductores lo han denominado el Camino, la Razón, la Providencia, el Logos, e incluso Dios, como en el caso de Ware (1), si bien él tiene la delicadeza de decir en su introducción que Dios es sinónimo de Vida, y que la palabra debe ser entendida en su más amplio sentido.

De todas formas, debe quedar claro desde el principio que el Tao no puede ser entendido como «Dios» en el sentido de gobernante, monarca, jefe, arquitecto y hacedor del universo. La imagen del señor militar y político, o la del creador exterior a la naturaleza, no tiene cabida en el concepto de Tao.

El Tao fluye en todas direcciones [*fan*, también «fluctúa», «deriva»],
hacia la derecha hacia la izquierda.
Todas las cosas encuentran la vida en su Origen y él no las rechaza;
realizada su obra no reclama nada para sí,
sostiene y nutre innumerables cosas pero no domina sobre ellas[6].

Sin embargo, el Tao es, con toda certeza, la última realidad y energía del universo, el Fundamento del ser y del no ser.

El Tao es real y evidente, pero no manifiesta acción ni forma alguna. Puede ser transmitido pero no puede ser recibido. Puede ser alcanzado pero no visto. Existe por sí mismo y a través de sí mismo. Existió antes de que el cielo y la tierra existieran y existirá por toda la eternidad. Es causa de que los dioses sean divinos y de que el mundo se origine. Está por encima del cénit, pero no es alto. Está por debajo del nadir, pero no es bajo. Aunque es anterior al cielo y a la tierra, no es antiguo. Aunque es más viejo que el más antiguo, no es viejo[7].

La imagen que se asocia al Tao es maternal, no paternal.

Hay algo oscuro natural y perfecto,
existente antes que el cielo y la Tierra,
inmóvil e insondable.
Permanece solo y sin modificación.
Está en todas partes y nunca se agota.
Se le puede considerar la Madre de todas las cosas.
No conociendo su nombre lo llamo Tao[8].

Lejos de ser el agente activo, el sujeto del verbo, el hacedor y creador de las cosas, «el Tao no crea [*wei*, también "hace"] nada, pero nada queda sin hacer». Tiene el poder de la pasividad, facilidad que se ha atribuido siempre a todas las mujeres, y se podría decir que su gravidez es su energía.

Quien tiene conciencia del Principio Masculino
y conserva el Principio Femenino
es como un cauce profundo que atrae a todo el universo hacia él.
Siendo cauce profundo
la Eterna Virtud no lo abandona
y retorna a su Primer Origen[9].
Lo pesado es la raíz de lo ligero;
la quietud domina al movimiento[10].

Así, el Tao es el curso, el fluir, la deriva o el proceso de la naturaleza, y yo me refiero a él como al fluir de la corriente porque tanto Lao-tzu como Chuang-tzu utilizan el fluir del agua como su principal metáfora. Pertenece a la esencia de su filosofía la noción de que el Tao no puede ser explicado con palabras y que no es una idea ni un concepto. Como dice Chuang-tzu, «puede ser alcanzado, pero no visto», o, en otras palabras, sentido pero no expresado, intuido pero no clasificado, adivinado pero no explicado. De modo similar, el aire y el agua no pueden ser cortados ni atrapados y su fluir cesa cuando se intenta contenerlos. No existe modo de atrapar una corriente en un cubo o el viento en una bolsa. La descripción y la definición verbal deben ser comparadas con las redes latitudinales y longitudinales que imaginamos hay sobre la tierra y los cielos para definir y determinar las posiciones de las montañas y los lagos, los planetas y las estrellas. Pero la tierra y el cielo no están cortados por estas líneas imaginarias. Como dijo Wittgenstein: «Las leyes, como la ley de la causalidad, etc., versan sobre la red y no sobre lo que la red describe»[11]. El juego de la filosofía occidental y de la conciencia consiste en capturar el universo en las redes de las palabras y de los números, de modo que siempre existe la tendencia a confundir las reglas o leyes de la gramática y de las matemáticas con el funcionamiento real de la naturaleza. En cualquier caso, no debemos pasar por alto el

hecho de que el cálculo humano es *también* una operación de la naturaleza, pero así como los árboles no representan ni simbolizan rocas, nuestros pensamientos —aunque lo intentáramos— no necesariamente representan árboles y rocas. Los pensamientos crecen en los cerebros como la hierba en los campos. Cualquier correspondencia entre ellos es abstracta, como la que existe entre diez rosas y diez piedras al no tener en cuenta el aroma y el color de las rosas ni las formas y estructuras de las piedras. Si bien el pensamiento está en la naturaleza, no debemos confundir las reglas del juego del pensamiento con los modelos de la naturaleza.

El término chino y taoísta que nosotros traducimos como «naturaleza» es *tzu-jan*, que significa espontáneo, aquello que es lo que es en sí mismo. Cabría llamarlo también automático o automotor si no fuese porque estas palabras se relacionan con mecanismos y artefactos que no son auténticamente «así» en sí mismos. Naturaleza en el sentido de *tzu-jan* significa que todas las cosas crecen y operan independientemente, por su cuenta, tal como lo manifiesta el significado del siguiente verso:

> (Mientras yo) permanezco sentado tranquilamente, sin hacer nada,
> llega la primavera y la hierba crece por sí misma[12].

La concepción taoísta del mundo considera que cada cosa-acontecimiento (*shih o wu*) es lo que es solo en relación con las demás. La tierra y las más minúsculas partículas que habitan en ella están, inevitablemente, «en consonancia» con el sol, la luna y las estrellas. Ellas los necesitan en la misma medida en que necesitan y se componen de sus propios elementos. Recíprocamente, el sol no iluminaría si no hubiera ojos, ni el universo «existiría» si no hubiera conciencia, y viceversa. Este es el principio de «surgimiento mutuo» (*hsiang sheng*), que está explicado en el segundo capítulo del *Tao Te Ching*[13].

El principio sostiene que si se deja que todas las cosas sigan su camino, la armonía del universo quedará establecida, ya que cada proceso del mundo puede «realizarse» solo en relación con todos los otros. La analogía política la encontramos en el anarquismo de Kropotkin, teoría que postula que si se deja a las personas hacer lo que les place, seguir su naturaleza y descubrir lo que realmente les satisface, un orden social emergerá por sí mismo. La individualidad es inseparable de la comunidad. En otras palabras, el orden de la naturaleza no es un orden forzado; no es el resultado de leyes y preceptos que los seres humanos se vean obligados a seguir al sentirse presionados por la violencia externa; ya que en la concepción taoísta no existe realmente un mundo obstinadamente externo. Mi interior surge y se corresponde con lo que es exterior a mí, y, aunque ambos difieran, no pueden verse disociados.

Así el «modo particular e inédito» de cada cosa es el «modo particular e inédito» del universo, del Tao. Debido a su interdependencia mutua, todos los seres

armonizarán si se los respeta y no se los fuerza a la conformidad con ninguna noción del orden arbitraria, artificial y abstracta, y esta armonía emergerá, *tzu-jan*, por sí misma, sin compulsión externa. La no-organización, en el sentido político y comercial de la palabra, es orgánica. Las organizaciones, en este contexto, se basan en perseguir reglas y leyes lineales, impuestas desde arriba —es decir, secuencias monolíticas de palabras y signos, extensas y en serie—, que nunca pueden abarcar la complejidad de la naturaleza, si bien la naturaleza solo es compleja en la medida en que el expresarla mediante estos signos lineales resulta imposible. Al margen del mundo humano, el orden de la naturaleza opera sin consultar los libros; pero nuestro temor humano nos hace pensar que el Tao que no puede ser descrito y el orden que no puede ser expresado en libros representan el caos.

Si el Tao simboliza el orden y el curso de la naturaleza, entonces se plantea la pregunta de qué *tipo* de orden. Lao-tzu (cap. 25) utiliza, por cierto, el término *hun* —oscuro, caótico, pesado— para expresar el estadio del Tao anterior al surgimiento del cielo y de la tierra, pero considero que este término no implica el caos en un sentido de confusión y de desorden, como el que observamos cuando las cosas, en otro tiempo organizadas, se descomponen. Conlleva, más bien, el sentido de *hsüan*, de lo profundo, oculto y misterioso, previo a cualquier distinción entre orden y desorden, es decir anterior a cualquier clasificación y definición de los aspectos del mundo.

> Lo no-nombrado es el origen del cielo y de la tierra;
> el nombre es la Madre de todas las cosas.
> Toda vez que no hay deseo (o intención),
> uno se encuentra ante el misterio;
> siempre que hay deseo, uno se encuentra ante las apariencias.
> Los dos tienen el mismo punto de partida,
> pero difieren en (a causa de) la definición.
> Su identidad es el *hsüan*:
> el *hsüan* más allá del *hsüan*, la puerta de todas las maravillas del Universo[14].

El «caos» de *hsüan* expresa la naturaleza del mundo anterior a cualquier distinción que haya sido señalada y nombrada: la movediza mancha de Rorschach de la naturaleza. Pero en cuanto se establece una distinción, como entre *yin y yang*, o 0 y 1, todo lo que llamamos las leyes o principios de las matemáticas, la física y la biología, surge necesariamente, como se ha demostrado recientemente en el sistema de cálculo de G. Spencer Brown (1). Pero esta necesidad no representa una compulsión o fuerza ajena al sistema mismo. En otras palabras, el orden del Tao no es una obediencia a algo ajeno.

Como dice Chuang-tzu, «existe por y a través de sí mismo»; es *sui generis* (auto-generador), *tzu-jan* (es así por sí mismo), posee la propiedad de ese olvidado atributo de Dios llamado aseidad: *a* (por) *se* (sí mismo). Pero en el caso del Tao, la forma de ese orden no solo está libre de cualquier necesidad externa; además, no impone sus

reglas al universo, como si el Tao y el universo fueran entidades separadas. En suma, el orden del Tao no es una ley.

La palabra china *tse* se acerca más que ninguna otra a lo que entendemos por derecho positivo: el dictado y respeto de las reglas escritas y de las listas de lo que se debe y lo que no se debe hacer, o sea ajustarse a las leyes. Así, leemos en el *Huai Nan Tzu*:

> El Tao del Cielo opera misteriosamente *[hsüan*] y secretamente; no tiene forma fija; no sigue reglas definidas *[wu-tse*]; es tan grande que nunca puedes llegar a su fin; es tan profundo que nunca puedes penetrarlo[15].

Aunque el Tao es *wu-tse* (no ley), posee un orden o modelo que puede ser reconocido claramente, pero no puede ser definido por ley, pues tiene demasiadas dimensiones y demasiadas variables. Este tipo de orden es el principio de *li*, una palabra cuyo sentido original responde a modelos tales como las marcas que pueden verse en el jade o en la textura de la madera[16].

Li debe entenderse, por tanto, como orden orgánico, a diferencia de orden mecánico o legal, ya que estos dos se ajustan a la ley. *Li* es el orden asimétrico, no repetitivo y no reglamentado que reconocemos en los dibujos que forma el agua al moverse, en las formas de los árboles o de las nubes, en los trazos que deja la escarcha sobre los cristales o en la distribución de los guijarros en la arena de la playa. Fue gracias a la apreciación de *li* como la pintura paisajista surgió en China —mucho tiempo antes de que los europeos cayeran en la cuenta— y en nuestros días, los pintores y los fotógrafos nos muestran constantemente la belleza indefinible de la cadencia de las cascadas y de las burbujas de espuma. Incluso las pinturas abstractas y no objetivas poseen las mismas formas que pueden observarse en las moléculas de los metales o en las marcas de las cortezas. En cuanto nos encontramos frente a esta belleza, la reconocemos inmediatamente, aunque no podemos explicar exactamente por qué nos atrae. Cuando los esteticistas y los críticos de arte tratan de explicarlo mediante obras de arte con diagramas euclidianos superpuestos —supuestamente para demostrar la elegancia de la proporción o el ritmo— hacen, simplemente, el papel de tontos. Las burbujas no nos interesan meramente porque se conforman en hexágonos o porque tienen tensiones de superficie mensurables. La geometrización siempre reduce la forma natural a algo menos que sí misma, a una supersimplificación y a una rigidez que ocultan la agilidad danzante de la naturaleza. Parece que las personas rígidas sienten cierto disgusto hacia el movimiento; no pueden bailar sin tener a la vista un diagrama de los pasos, y piensan que balancear las caderas es obsceno. Quieren «poner las cosas derechas», es decir, en un orden lineal, lo que significa *tse*, pero no *li*.

¿Pero quién puede enderezar el agua? El agua es la esencia de la vida y, por lo tanto, la imagen del Tao favorita de Lao-tzu.

La Bondad Superior es como el agua, ya que la fuerza del agua alimenta a todas las cosas sin esforzarse;
ocupa el lugar que todos los hombres desprecian [p. ej., el nivel más bajo[17]].
Por ello, el Tao en el mundo es semejante a un río cuyas aguas descienden por el valle hasta el mar[18].
La más delicada de las cosas del mundo invalida a la más fuerte[19].
¿Cómo se convierten las calas o los océanos en los reyes de cientos de ríos?
Porque saben mantenerse en la profundidad…
así es como se convierten en los reyes de cientos de ríos[20].
Nada hay en el mundo más débil que el agua, pero no hay nada mejor para vencer a lo fuerte[21].

Así, también leemos en Chuang-tzu:

Cuando el agua está quieta, es como un espejo, refleja la barba y las cejas. Arroja la exactitud del nivel del agua, y el filósofo hace de ella su modelo y metáfora. Si el agua obtiene transparencia de la quietud, ¿cuánto más lograrán las facultades mentales? Cuando la mente del Sabio se encuentra en reposo, se convierte en espejo del universo, en espejo de toda la creación[22].
La fluidez del agua no es el resultado de un esfuerzo por parte del agua, sino su propiedad natural. Y la virtud del hombre perfecto es tal que, incluso sin cultivarla, nada hay que pueda apartarse de su influjo. El cielo es naturalmente alto, la tierra es naturalmente compacta, el sol y la luna son de natural brillantes. ¿Acaso ellos cultivan estos atributos[23]?

Chuang-tzu también cuenta la historia de un anciano que cayó a una catarata y apareció, a salvo, río abajo. Cuando se le pidió una explicación, el anciano dijo:

No… no encuentro modo [de hacerlo]. En un principio, me enfrenté con mi situación original; luego, el hábito se hizo naturaleza y, finalmente, el consentimiento se convirtió en destino. Si uno se zambulle con el remolino, brota con él. Yo me adapté al agua, no el agua a mí. Y por ello, soy capaz de relacionarme con ella de este modo… Nací en tierra árida y me adapté a la tierra árida. Esa era mi situación original. Crecí en el agua y me acomodé a ella. Eso es lo que quería decir al referirme a la naturaleza. Y actuar como lo hice, sin ser consciente de esfuerzo alguno para lograrlo, eso es lo que quería decir con destino[24]. [67a]

Sehwenk (1), Kepes (1) y Huyghe (1) han mostrado cómo los modelos de fluidez del agua han sido inmortalizados en el músculo, el hueso, la madera y la piedra, y cómo, desde los primeros tiempos, se han forjado su camino en el arte humano. Si contemplamos su fluir, nunca observaremos un error estético; es igualmente grácil en

la ola, como en el volátil rocío o en el más simple goteo. Nosotros mismos estamos formados, por lo menos, por un ochenta por ciento de agua, y por esta razón los taoístas consideran que debe servirnos de modelo, como testimonio, este notable pasaje de *Kuan-tzu*[*] posterior al siglo −4:

> El agua es la sangre de la tierra y fluye a través de sus músculos y venas. Por tanto, se dice que el agua es algo que posee las facultades más completas… Se halla acumulada en el Cielo y en la Tierra y almacenada en las diversas cosas (del mundo). Se manifiesta en el metal y en la piedra, y se concentra en las criaturas vivientes. Por ello se habla del agua como si se tratara de algo espiritual. Al acumularse en las plantas y en los árboles, sus troncos alcanzan progresivamente su desarrollo a partir de ella, sus flores logran el número que les corresponde y sus frutos el tamaño adecuado. Gracias a ella, los cuerpos de los pájaros y las bestias crecen robustos y grandes; sus plumas y su pelo se vuelven exuberantes y sus rayas y marcas se hacen evidentes. La razón por la cual las criaturas desarrollan sus capacidades y alcanzan un equilibrio se debe a que la regulación interna del agua que contienen está en equilibrio…
>
> El hombre es agua, y cuando los órganos productos del macho y de la hembra se unen, el líquido fluye creando formas… Así, el agua se acumula en el jade, y las nueve virtudes aparecen. Se congela para formar al hombre y aparecen sus nueve aberturas y sus cinco visceras. Esta es su escencia refinada… ¿Qué es, entonces, lo que posee las facultades más completas? El agua. De las diversas cosas, no hay una sola que no se produzca gracias a ella. Solo ella sabe cómo confiar (en sus principios), y cómo obrar correctamente…
>
> Por tanto, la solución para el Sabio —que transformará el mundo— reside en el agua. En consecuencia, cuando el agua no está contaminada, los corazones de los hombres se vuelven honrados. Cuando el agua es pura, los corazones de la gente se sienten tranquilos. Cuando los corazones de la gente son honrados, su conducta carece de maldad. Así, el Sabio, cuando gobierna el mundo, no enseña a los hombres uno por uno, o casa por casa, sino que el agua es su único instrumento[25].

Para sintetizar lo dicho hasta aquí, el Tao es el curso fluyente de la naturaleza y del universo; *li* es su principio de orden y, según Needham, podemos traducirlo como «modelo orgánico»; el agua es su metáfora elocuente. Pero no podemos explicar *li* desde un plano horizontal, como en un diagrama geométrico, o definirlo en un orden lineal de palabras, aunque, paradójicamente, yo esté tratando de hacerlo así. Otra razón por la cual el Tao y su modelo se nos escapan es el hecho de que ellos son nosotros mismos, y nosotros somos

> como una espada que corta pero no puede cortarse a sí misma;
> como un ojo que ve pero que no puede verse a sí mismo[26].

Observando el núcleo, modificamos su comportamiento y al observar las galaxias, estas se alejan de nosotros; al tratar de imaginar el cerebro, el obstáculo consiste en que para ese propósito no contamos con ningún instrumento más adecuado que el cerebro mismo. El mayor obstáculo para alcanzar el conocimiento objetivo es nuestra presencia subjetiva. No existe otra posibilidad, entonces, salvo confiar y seguir el Tao en tanto que origen y fundamento de nuestro propio ser, que «puede ser alcanzado pero no visto».

¿Existe algún modo claro de establecer una diferencia entre modelo orgánico y modelo lineal y mecánico, entre lo natural y lo artificial, entre crecimiento y formación? Obviamente, ningún animal ni planta está *hecho*, en el sentido en el que una mesa está hecha de madera. Una criatura viviente no es un conjunto de par-tes clavadas, atornilladas o pegadas. Sus miembros y órganos no se recogen en fuentes distantes para reunirse en un centro. Un árbol no está hecho de madera: es madera. Una montaña no está hecha de roca; es roca. La semilla crece en las plantas a causa de una expansión que tiene lugar en su interior y sus partes u órganos diferenciables se desarrollan simultáneamente, a medida que esta se expande. Evidentemente, la semilla en crecimiento recoge el alimento de su medio ambiente, pero el proceso no se reduce a un mero mantener unidos a los elementos nutritivos, puesto que los absorbe y los transforma, cosa que no ocurre en la manufactura de un motor eléctrico o de una computadora. Si bien hablamos de los mecanismos de los organismos, ello no supone más que una analogía. Al estudiar los organismos mediante el sistema analítico de descomponerlos en partes, estamos proyectando, simplemente, una imagen mecánica de su estructura. Tal análisis corresponde al método lineal y paso a paso de la atención consciente, por cuanto en el organismo viviente las así llamadas «partes» se extienden simultáneamente por todo su cuerpo. La naturaleza no posee «partes», excepto las que determinan los sistemas humanos de clasificación, y solo mediante una cirugía elaborada es posible reemplazar alguna parte del cuerpo. El cuerpo no es una construcción quirúrgica armada con escalpelos, pinzas y suturas. Debemos hacer una distinción entre un organismo diferenciado en partes y una máquina que está formada por partes. Las máquinas no generan otras máquinas más que mediante el ensamblaje y el método lineal, aunque actualmente estamos llegando al punto de combinar máquinas tales como los ordenadores con elementos orgánicos. En realidad, el ordenador siempre ha estado combinado con un elemento orgánico, el hombre mismo, puesto que el hombre es el amo y creador del ordenador.

Pero el Tao no es considerado como el amo y creador de nuestro universo orgánico. Puede reinar pero no gobierna. Es el modelo de las cosas, pero no la ley vigilante. Así, leemos en *Han Fei Tzu* (principios del siglo −3):

> El Tao es aquello por lo que todas las cosas son como son y con lo que todos los principios concuerdan. Los principios (*li*) son las señales (*wen*) que emiten las cosas realizadas o completas. El Tao es aquello por lo que todas las cosas

> alcanzan su totalidad. En consecuencia, se dice que el Tao es lo que otorga principios. Cuando las cosas tienen sus principios, lo uno (una cosa) no puede ser lo otro… Cada cosa tiene su propio principio diferente, si bien el Tao lleva los principios de todas las cosas a una armonía singular. Por consiguiente, puede ser tanto una cosa como la otra, y no está en una sola cosa[27].

También esto es análogo a la anarquía de Kropotkin. Si cada cosa sigue su propio *li*, armonizará con todas las otras cosas —que siguen los suyos—, no a causa de una norma impuesta desde arriba, sino por su mutua resonancia (*ying*) e interdependencia.

Los taoístas dicen, entonces, que, visto como un todo, el universo es una armonía o simbiosis de modelos que no pueden existir los unos sin los otros. Sin embargo, cuando se lo considera sección por sección, surge un conflicto. El mundo biológico es una sociedad que se come recíprocamente, en la que cada especie es presa de otra. Pero si existiera alguna especie no devorada por otra, crecería y se multiplicaría hasta su propia estrangulación, como ocurre con los seres humanos, que gracias a su habilidad para vencer a otras especies (tales como la bacteria), corren el peligro de desbaratar todo el orden biológico por exceso de población y, por lo tanto, de destruirse a sí mismos. Por este motivo, todo aquel que se propone gobernar el mundo pone a todas las cosas, y especialmente a sí mismo, en peligro.

> Quien intenta darle forma al mundo,
> modelarlo a su capricho,
> difícilmente lo logrará,
> ya que el mundo es un Vaso Espiritual *[shen*]
> que no se puede manipular.
> Quien hace lo uno o lo otro lo estropea.
> Quien lo retiene lo pierde[28].

A la luz de este pasaje de Lao-tzu debemos examinar la sección crítica en la obra de Chuang-tzu, en la que se discute el gobierno o regulación del mundo y sus organismos. Habiendo trazado primero una analogía entre los diferentes sonidos que los diversos agujeros y aberturas extraen del viento, y los humores cambiantes, las emociones y pensamientos del corazón humano, Chuang-tzu continúa diciendo:

> Si no hay otro, no hay yo. Si no hay yo, no hay nadie que haga distinciones. Esto parece ser cierto. Pero ¿qué es lo que origina semejante variación? Parece como si hubiera un Señor real, pero no tenemos indicios de Su existencia. Uno debe creer que El existe, pero no podemos ver Su forma. Debe ser real pero no tener forma. Las cien partes del cuerpo humano, con sus nueves orificios y seis visceras, son, a su modo, completas. ¿Cuál preferiré? ¿Te gustan todas por igual? ¿O algunas te gustan más que otras? ¿Actúan todas ellas como sirvientes? ¿Son estos sirvientes incapaces de controlarse entre sí y necesitan alguien que

los gobierne? ¿Actúan alternativamente como gobernantes y sirvientes? ¿Puede existir algún gobernante verdadero fuera de ellos mismos[29]?

Del mismo modo que consideramos cada punto de la superficie de una esfera como el centro de la superficie, cada órgano del cuerpo y cada ser del cosmos debe ser visto como su centro y gobernante.

Esto se asemeja al principio hinduista-budista del karma: todo lo que te ocurre es tu propia acción o hacer. Así, en muchos estados de experiencia mística o conciencia cósmica, la diferencia entre lo que haces y lo que te ocurre, la voluntad y lo involuntario, parece diluirse. Este sentimiento debe ser interpretado en el sentido de que todo es voluntario: todo el universo es tu propia acción y voluntad. Pero este puede adquirir fácilmente el sentido de que todo es involuntario. El individuo y la voluntad no son nada, y todo lo que puede llamarse «yo» está tan fuera de control como la rotación de la tierra en su órbita. Pero desde el punto de vista taoísta, estas dos visiones son deficientes. Son modos polares de ver la misma verdad: que no existe gobernante ni gobernado. Lo que ocurre, sucede simplemente por sí mismo (*tzu-jan*), sin impulso ni tirón, ya que cada impulso es también un tirón, y cada tirón un impulso, como al manejar un volante de dirección. Estamos hablando, entonces, de una visión transaccional del mundo, ya que no existe compra sin venta, y viceversa, y no hay medio ambiente sin organismos, y viceversa. Este es, nuevamente, el principio de «surgimiento mutuo» (*hsiang sheng*). En tanto el universo produce nuestra conciencia, nuestra conciencia evoca el universo; y esta concepción supera y cierra el debate entre materialistas e idealistas (o mentalistas), deterministas y partidarios del libre albedrío, que representan el *yin* y el *yang* del concepto filosófico.

Muchos argumentarán que esta visión del universo anula la ley fundamental de causa y efecto, como cuando pensamos que la falta de lluvia produce sequía, la sequía origina hambre y el hambre causa la muerte. Pero la falta de lluvia, la sequía, el hambre y la muerte son, simplemente, cuatro modos de considerar y describir el mismo acontecimiento. Dada la existencia de organismos, la falta de lluvia es igual a la muerte. La noción de causalidad no es más que un modo imperfecto de relacionar las diversas etapas de un acontecimiento que hemos diferenciado y separado a efectos de una mejor descripción; de modo que, seducidos por nuestras propias palabras, pensamos en estas etapas como en acontecimientos diferentes que deben ser adheridos nuevamente con la cola de la causalidad. De hecho, el único acontecimiento singular es el universo mismo. *Li*, no la causalidad, es la racionalidad del mundo[30].

Si tratamos de enmarcar las ideas del taoísmo bajo las categorías del pensamiento occidental, resulta que lo que tenemos es un panteísmo naturalista en el que el Tao —al no ser un Dios personal— debe ser una energía inconsciente, aunque formativa, como un campo magnético. Tal como yo entiendo el panteísmo formal, este consiste

en la idea de que el universo, considerado como una masa de cosas y acontecimientos diferentes, es simplemente Dios con otro nombre; de modo que llamarlo Dios no agrega nada, excepto, quizás, cierta actitud de temor y respeto. Pero si bien los taoístas hablan del universo (en el modo chino corriente) como de *wan wu*, las «diez mil cosas», esto no supone que se trate simplemente de una suma de objetos separados. Las cosas (*wu*) no son tanto entidades como diferenciaciones o formas (cf. el sánscrito *rupá*) en el campo unificado del Tao. Esto se desprende necesariamente del principio de surgimiento mutuo.

> La sabiduría de los antiguos era perfecta. ¿Hasta qué punto? En principio, ellos no sabían que existían cosas. Esta es la más perfecta sabiduría; nada puede agregarse. Luego, supieron que había cosas, pero sin embargo no hicieron distinciones entre ellas. Después hicieron distinciones entre ellas pero no emitieron juicios sobre ellas. Cuando se emitieron juicios, el Tao fue destruido[31].

Y otra vez:

> El universo asoma a la vida junto con nosotros;
> junto con nosotros, todas las cosas son una sola[32].

Más aún, concebir el Tao como una energía inconsciente es tan erróneo como concebirlo como un gobernante personal o un Dios. Pero si, como es el caso, el Tao es simplemente inconcebible, ¿de qué sirve contar con palabras y decir algo acerca de él? Unicamente porque nuestra intuición nos dice que existe una dimensión de nosotros mismos y de la naturaleza que se nos escapa debido a que es demasiado cerrada, demasiado general y demasiado abarcadora como para ser separada como un objeto particular. Esta dimensión constituye la base de todas las formas y experiencias sorprendentes de las que somos conscientes. Puesto que somos conscientes, esta no puede ser inconsciente, aunque no somos conscientes *de* ella, como de una cosa externa. En ese caso, podemos darle un nombre pero no podemos presentar ningún enunciado definitivo sobre ella, como vimos que ocurría con todo fenómeno al que se denomina «electricidad». Nuestro único modo de aprehenderla reside en la observación de los procesos y modelos de la naturaleza, y mediante la disciplina meditativa de permitir a nuestras mentes que se serenen, con el fin de tener un conocimiento vivido de «qué es», sin necesidad de comentarios verbales.

> El niño contempla las cosas todos los días sin fijar la vista ni detenerse; eso se debe a que su mirada no está concentrada sobre ningún objeto en particular. Anda sin saber a dónde va, y se detiene sin saber lo que hace. Se funde con las cosas que lo rodean y las acompaña. Estos son los principios de la higiene mental[33].





4. WU-WEI

«El Tao nada hace y, sin embargo, nada queda sin hacer.»[1]

Estas famosas palabras de Lao-tzu no pueden ser tomadas, obviamente, en su sentido literal, puesto que el principio de la «no-acción» (*wu-wei*) no puede considerarse como inercia, pereza, *laissez-faire*, o mera pasividad. Entre los diversos significados de *wei*, encontramos el de ser, hacer, realizar, practicar, representar; y en la forma de 無爲, significa falso, fingido, imitado. Pero en el contexto de los escritos taoístas significa, de un modo absolutamente claro, compulsión, entremetimiento y artificio; en otras palabras, tratar de actuar contra la corriente de *li*. Así, *wu-wei*, en el sentido de «no forzar», es lo que queremos expresar cuando nos referimos a seguir la corriente, penetrar con el punzón, nadar con la corriente, orientar las velas con el viento, seguir la marea en su fluir y adaptarse para conquistar. Esto se encuentra, quizás, mejor ejemplificado en las artes japonesas del *judo* y el *aikido*, en las que un oponente es derrotado por la fuerza de su propio ataque, y el arte más reciente alcanza tal grado de habilidad que he visto a un atacante caer al suelo sin siquiera ser tocado.

Este principio puede ser ilustrado con la parábola del pino y el sauce que se ven sometidos a una fuerte nevada. La rama del pino, que es rígida, se quiebra bajo el peso; pero la del sauce se doblega ante este, y la nieve cae. Nótese, de todos modos, que el sauce no es débil sino elástico. Así, *wu-wei* es el estilo de vida de quien sigue la corriente del Tao, y debe ser entendido principalmente como una forma de inteligencia, o sea como una forma de conocer los principios, estructuras y tendencias de las cuestiones humanas y naturales tan bien, que uno utiliza la menor cantidad de energía para ocuparse de ellas. Pero este tipo de inteligencia no es, como hemos visto, sencillamente intelectual; es también la inteligencia «inconsciente» de todo el organismo y, en particular, la sabiduría innata del sistema nervioso. *Wu-wei* es una combinación de esta sabiduría con la actitud de seguir, en todos nuestros actos, el camino de la menor resistencia. No se trata de la simple anulación del esfuerzo. En el *judo*, por ejemplo, uno utiliza el músculo, pero solo en el momento preciso, cuando el oponente está falto de equilibrio o se ha esforzado demasiado. Pero incluso este esfuerzo posee una cualidad peculiarmente natural, llamada *ch'i*, que es aproximadamente equivalente al término sánscrito *prana*, una energía asociada con la respiración.

Esto puede ser ilustrado mediante el ejercicio *aikido* del arma inflexible. El arma se extiende hacia delante y se invita al oponente a doblarla. Si se sujeta el arma con rigidez, seguramente un oponente fuerte la doblará. Si, por el contrario, se la sostiene suavemente, con la mirada fija en un punto distante y con la idea de que es una manguera de goma en la que el agua fluye hacia ese punto, resultará sumamente difícil doblarla. Sin hacer fuerza, uno simplemente supone que el arma permanecerá

inamovible, ocurra lo que ocurra, debido al fluir de *ch'i*. Mientras dura la prueba, exhala lentamente, como si lo hicieras desde el vientre, y piensa que el aliento se mueve a través del arma. Esto es, quizás, una forma de lo que llamamos —o mejor dicho llamamos erróneamente— auto-hipnosis, que no tiene nada que ver con el sueño. Pienso que una habilidad de este tipo puede emplearse para abrir la consistente tapa de un jarro; además, conocí a un viejo maestro zen —de aspecto débil— que, recostado sobre pesadas rocas, era capaz de moverlas.

Al igual que el agua obedece a la gravedad y, al sentirse atrapada, se eleva para encontrar una nueva salida, *wu-wei* encarna el principio de que la gravedad es energía; así los taoístas ven en la gravedad una corriente constante que puede ser utilizada en el mismo sentido que el viento o la marea. El caer con la gravedad constituye la inmensa energía de la tierra girando en su órbita alrededor del sol.

La frase *wu-wei* fue utilizada una vez —y solo una vez— por Confucio. «El maestro dijo: "¿No fue [el emperador] Shun quien no hizo nada *[wu-wei*] y sin embargo gobernó adecuadamente? ¿Y qué es lo que hizo? Simplemente reformó su persona y adoptó una actitud acorde como gobernante"»[2]. El principio, en su sentido político, fue expuesto ampliamente por Shen Pu-hai (m. −337) en una obra perdida, llamada *Shen-tzu*, de la que solo se conservan citas de otros autores y que, tal vez, debe ser anterior a las obras de *Lao-tzu* y *Chuang-tzu*[3]. Él lo explicó, simplemente, como una delegación de la autoridad y de los deberes administrativos, como la no implicación del emperador en los inquietantes detalles de la tarea de gobernar. En la obra de Lao-tzu y en la de Chuang-tzu, significa esto y mucho más, puesto que Lao-tzu, en particular, debe ser interpretado desde niveles muy diferentes. El *Tao Te Ching* debe ser considerado como un manual de asesoramiento sobre el gobierno, como un libro sobre filosofía natural, o como un compendio de la sabiduría metafísica y mística. Como Creel señala, estos primeros taoístas escribieron en los tiempos terriblemente agitados del Período de los Estados en Guerra (-403 a −221), momento en que el *laissez-faire* aplicado a la política habría resultado suicida; y, sin embargo, no eran en modo alguno personas estúpidas.

Así, consideraremos en primer lugar el aspecto político de *wu-wei*. Las obras de Lao-tzu y Chuang-tzu, como comentarios de su propia época, señalan que la ambición por el poder político es una insensatez tan absoluta que representa una carga para quienes lo ejercen. Como podemos ver claramente en nuestros días, nadie que esté en sus cabales *querrá* ser el gobernante supremo de ninguna gran nación, pues no es posible imaginar un modo de vida más turbulento, frustrante, angustiante y exigente, en el que uno nunca está fuera del alcance del teléfono, se encuentra constantemente acompañado por guardias y debe tomar decisiones trascendentales (sobre la base de una información oculta y escasa) minuto a minuto. Bajo semejante presión, nadie puede seguir siendo un ser humano con tiempo para «detenerse y contemplar», para deambular por los bosques con uno o dos amigos poco importantes políticamente, o para sentarse a solas en la playa y contemplar el mar. El gran poder

es inquietante, y el poder total es tedioso hasta tal punto que incluso Dios renuncia a él y, en cambio, pretende ser una persona, un pez, un insecto o una planta: el mito del rey que deambula disfrazado entre sus súbditos.

Así, Lao-tzu (cap. 60) aconseja al gobernante gobernar el mundo del mismo modo en que cocinaría un pescado pequeño —o sea, no darle tantas vueltas en la cacerola como para que llegue a desintegrarse— e imagina el estado ideal como uno no más grande que una aldea.

> Supongamos que existe un pequeño estado con unas pocas personas:
> aunque existan diversos artefactos mecánicos, no serán utilizados;
> la gente será consciente de su mortalidad y de su imposibilidad de prolongarse en el tiempo;
> aunque posean embarcaciones y carruajes, no viajarán en ellos;
> aunque posean armas, no las exhibirán;
> restablecerán el uso de las cuerdas y los nudos (para llevar sus cuentas);
> estarán satisfechos con su comida,
> contentos con sus ropas,
> cómodos en sus hogares,
> y felices con sus costumbres.
> Aunque los estados vecinos se encuentren al alcance de la vista,
> y el canto de los gallos y el ladrido de los perros al alcance del oído,
> la gente no emigrará en toda su vida[4].

Debe entenderse, entre paréntesis, que tanto Lao-tzu como Chuang-tzu poseen el humor de exagerar; este último, a veces, elige incluso ejemplos verdaderamente descabellados para ilustrar el tema. Por ello, en este caso, Lao-tzu no debe ser considerado con absoluta seriedad pero sí deja bien sentado que la gente se sentiría mucho mejor si refrenara su ambición, aminorara el ritmo de la vida y no despreciara el trabajo manual.

En todo escrito taoísta se percibe una nostalgia por el «hombre verdadero de los tiempos pasados» —lo que recuerda a Rousseau y la idealización del Noble Salvaje, del siglo +18—, una nostalgia que la antropología en boga ha lamentado durante mucho tiempo. Pero en nuestros días nos preguntamos: ¿Una larga vida es algo tan bueno si diariamente la vivimos con el temor a la muerte o en la búsqueda constante de la satisfacción de un mañana que nunca llega? ¿Es el progreso tecnológico una enfermedad sintomática de la incapacidad de concentrarse en el presente y disfrutarlo? Como señala Chuang-tzu:

> El hombre de la virtud perfecta, cuando descansa, no tiene pensamientos; cuando entra en acción, no posee ansiedad. No reconoce el bien y el mal, lo bueno ni lo malo. En el interior de los Cuatro Mares, donde todo sirve… ahí reposa. Los hombres se aferran a él como niños que han perdido a sus madres;

> se reúnen a su alrededor como viajeros que han equivocado su rumbo. Posee riquezas para ahorrar, pero no sabe de dónde provienen. Tiene alimentos y bebidas más que suficientes, pero no sabe quién los suministra…
>
> En época de perfecta virtud, los hombres buenos no son apreciados; el talento no es visible. Los gobernantes son simples guías, mientras las personas son tan libres como el ciervo salvaje. Son honrados sin ser conscientes de las obligaciones hacia sus vecinos. Se aman mutuamente sin ser conscientes de la caridad. Son honrados sin ser conscientes de la buena fe. Actúan libremente en todas las cosas, sin reconocer obligaciones hacia nadie. Así, sus actos no dejan huella; sus asuntos no pasan a la posteridad[5].

Al mismo tiempo, esto nos trae a la mente un pasaje de Thoreau:

> He visto el sol poniente iluminando el costado opuesto de un majestuoso pinar. Los rayos dorados se deslizaban entre medio de los árboles como en el interior de un vestíbulo imponente. Yo estaba impresionado, como si alguna familia antigua y totalmente admirable y radiante se hubiese instalado allí… desconocida para mí —para quien el sol era un sirviente—, que no había ingresado en la sociedad del pueblo, ni había sido llamado. Vi su parque, sus patios de recreo, más allá del bosque… Los pinos les proporcionaban vivienda a medida que crecían. Su casa no estaba a la vista; los árboles crecían en medio de ella. No sé si oí o no los sonidos de una risa sofocada. Parecían recostarse bajo los rayos del sol. Tienen hijos e hijas. Ellos están muy bien. La senda del carro del campesino, que conduce directamente hacia su vestíbulo, de ningún modo los dispersa, como el turbio fondo de un estanque es visto a veces a través de los reflejados cielos. Ellos… no saben que él es su vecino… no obstante, yo lo oigo silbar mientras conduce su carro y sus animales a través de la casa. Nada puede igualar la serenidad de sus vidas. Su escudo de armas es, sencillamente, un liquen. Lo he visto pintado sobre los pinos y los robles. Sus áticos estaban en las copas de los árboles. No conocen la política. No había ruido de trabajo. No noté que estuvieran tejiendo o hilando. Sin embargo noté, cuando dejé de escuchar el viento, el más dulce murmullo musical imaginable… como el sonido de sus pensamientos. No tenían pensamientos ociosos, y ningún extraño podía ver su trabajo, puesto que su quehacer no consistía en nudos y relieves[6].

¿Es posible tal estado de cosas, o es todo un sueño inútil? Recordando que Chuang-tzu exagera para asentar su punto de vista, el mensaje práctico parece consistir en que quienes hacen lo posible por perfeccionarse a sí mismos y al mundo por medios violentos, solo originan problemas. «¡Ah, Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre!». El idealismo de las revoluciones francesa, americana y rusa ha conducido, tarde o temprano, a excesos de violencia que se justifican por estar destinados a la liberación y al bienestar de los pueblos oprimidos.

> Ha existido algo así como dejar en paz a la humanidad; pero jamás ha existo algo semejante a gobernar a la humanidad [con éxito]. Se respetaron las energías originales por temor a que las disposiciones naturales de los hombres se pervirtieran y su virtud se perdiera. Pero si sus disposiciones naturales no se pervierten ni su virtud se manipula, ¿qué lugar le queda al gobierno[7]?

Si reflexionamos sobre ello, el gobierno implica, simplemente, una ausencia de responsabilidad, en el supuesto de que asumamos que existen personas, diferentes a nosotros mismos, que realmente saben cómo manejar las cosas. Pero el gobierno —que aparentemente actúa por el bien del pueblo— se convierte en una empresa que solo se sirve a sí misma. Mantener las cosas bajo control genera leyes de creciente complejidad e ininteligibilidad, y obstaculiza el trabajo productivo exigiendo tanto papeleo que el registro de lo que se ha hecho adquiere mayor importancia que lo que realmente se ha hecho. Sobre este tema queda mucho por hablar; pero en la inquietud actual que ha engendrado la superpoblación, la contaminación, el desequilibrio ecológico y los desastres que puede provocar la fisión nuclear, solo rara vez se reconoce que las naciones gobernadas se han convertido en instituciones auto-destructoras, paralizadas y embarradas en sus propias complicaciones, cuando no sofocadas bajo montañas de papeles. La moral taoísta presupone que las personas que desconfían de sí mismas y de los demás están condenadas a la destrucción.

Otro punto a considerar es el de que ni un individuo ni una sociedad pueden refrenarse a sí mismas, aunque actualmente suele reclamarse que eso es, precisamente, lo que debemos hacer. Mientras utilicemos la fuerza —ya sea física o moral— para perfeccionarnos a nosotros mismos y al mundo, estaremos malgastando energía que, en cambio, debe ser aplicada a cosas que *pueden* hacerse. Este no es el lugar más adecuado para analizar todos los detalles de estos problemas. Digamos solamente que la visión taoísta defiende la idea de que *debemos* intentar la desesperada jugada de confiar en nosotros mismos y en los demás. De todos modos, al describir la comunidad ideal, Lao-tzu señala que «aunque la gente posee armas, no las exhibe», ya que estas son, hasta cierto punto, una extensión natural de los dientes, garras y caparazones. La visión taoísta de la naturaleza no era sentimental. Reconoce que en algunas ocasiones es necesario emplear la violencia, pero no sin remordimiento porque

> El mejor militar no es marcial;
> el mejor guerrero no es violento[8].

Con respecto a este punto, los confucianos y los taoístas eran de la misma opinión. Porque a todas las virtudes, Confucio no antepone la rectitud (*i*), sino la piedad humana (*jen*), que no significa tanto benevolencia —como se la traduce frecuentemente— sino entera y sinceramente humano: una cualidad que aquel se negó a definir, del mismo modo que Lao-tzu no define el Tao.

> La verdadera naturaleza humana exige una gran capacidad, y el camino que conduce a ella es difícil de alcanzar. No puedes levantarlo con tus manos y no puedes alcanzarlo caminando. Aquel que se aproxima en mayor grado que otros, ya puede ser llamado «un verdadero hombre». ¿No resulta difícil para un hombre tratar de alcanzar este modelo por el mero esfuerzo? Por lo tanto, si el caballero mide a los hombres por el modelo absoluto de la rectitud [*i*], entonces es difícil ser un hombre verdadero. Pero si los mide de acuerdo con el modelo del hombre, entonces las personas superiores tendrán algún modelo al que ajustarse…
>
> Durante mucho tiempo ha resultado difícil hallar ejemplos de hombres verdaderos. Solo el hombre superior puede alcanzar ese estado. En consecuencia, el hombre superior no intenta criticar a las personas por lo que falla en él mismo, y no avergüenza a las personas por sus fallas… El que no es un hombre verdadero no puede soportar la pobreza durante mucho tiempo, ni puede soportar la prosperidad durante mucho tiempo. Un hombre verdadero es feliz y natural viviendo de acuerdo con los principios de la verdadera naturaleza humana, pero un hombre [meramente] sensato piensa que es ventajoso hacerlo así… El hombre superior realiza su vida sin ningún curso de acción preconcebido y sin ningún tabú. Simplemente, decide lo que es correcto hacer por el momento… Los santurrones son los ladrones de la virtud[9].

En otras palabras, un hombre verdadero[*] no es un modelo de rectitud, un pedante ni un mojigato, sino que admite que algunos fallos son tan necesarios en la naturaleza humana auténtica como lo es la sal en un guiso. Es imposible vivir con personas meramente rectas, porque carecen de humor, no permiten que la verdadera naturaleza humana se exprese y son peligrosamente inconscientes de sus propias sombras. Como todos los legalistas y chismosos, tratan de situar el mundo en un lecho de Procusto de regulaciones lineales, de modo que son incapaces de contraer compromisos razonables. En la guerra pelean hasta la muerte por la rendición incondicional y, en nombre del principio de rectitud, arrasan un territorio que sería mejor que capturaran y disfrutaran de una manera egoísta, pero mucho menos dañina. Según la esencia del *wu-wei* político, uno no debe intentar cumplir las leyes en contra de la naturaleza humana mandando a la gente a la cárcel por «pecados» o delitos sin víctimas mal dispuestas. La confianza en la naturaleza humana imputa la aceptación de lo bueno-y-malo en ella, y resulta difícil confiar en aquellos que no admiten sus propias debilidades.

Por ejemplo, consideremos lo que ocurrió en China en el año −221, cuando la dinastía Ch’in subió al poder. Su política fue formulada por el duque Shang, a principio del año −360, en el estado occidental de Ch’in.

> Los altos honores del estado se reservaron al servicio militar y a los logros en la guerra. Incluso los nobles de sangre real eran clasificados nuevamente, sobre la

base del servicio militar. Los nobles que no poseían distinciones militares fueron rebajados al grado de plebeyos. El objetivo consistía en crear «un pueblo que considere la guerra del mismo modo que un lobo hambriento mira un trozo de carne». «Si la única vía para alcanzar la riqueza y el honor es el combate, cuando la gente oiga que hay guerra, se felicitará mutuamente; en las casas y en la calle, al comer y al beber, las canciones que cantarán hablarán de la guerra». «Un gobernante capaz de lograr que su pueblo se deleite en la guerra, se convertirá en rey de reyes».

Con el fin de hacer cumplir las nuevas leyes, se organizó a la población en pequeños grupos de cinco o diez familias cada uno, y se pidió a los miembros de cada grupo que vigilara e informara sobre los demás. La exitosa revelación del crimen mediante tal espionaje e información fue premiada en la misma escala que el asesinato del enemigo en el campo de batalla. Proteger a un criminal se castigaba con la misma pena que rendirse ante el enemigo en la guerra[10]. [*]

Después de que el estado de Ch'in unificara toda China mediante la conquista, entre los años −360 y −221, Shih Huang Ti, emperador de Ch'in, llegó a ordenar la quema de todos los libros no relacionados estrictamente con las artes prácticas y, al igual que Hitler, declaró que estaba fundando una dinastía que subsistiría durante mil años. Pero cuando él murió, en el año −210, el pueblo se rebeló bajo el liderazgo de Liu Pang, que se convirtió en el emperador Han Kao Tsu, fundador de la dinastía Han, que permaneció, con un breve interregno, durante cuatrocientos años (desde el año −200 al +200).

Cuando su ejército revolucionario entró triunfalmente en la capital, él convocó a una reunión a los ancianos del pueblo y les manifestó que conocía el sufrimiento que habían padecido bajo el tiránico gobierno del imperio de Ch'in y que aboliría todas sus leyes represivas. Así pues proclamó que «en lo sucesivo, solo tres simples leyes prevalecerán, a saber: que los homicidas serán castigados con la muerte, y el ataque y el robo serán justamente castigados, de acuerdo con los hechos de cada caso».

Esta política, proclamada en un principio para aliviar al pueblo del régimen autoritario de demasiados gobiernos, fue llevada a cabo conscientemente por uno de los grandes estadistas del imperio Han.

En el año −210 —el segundo año del imperio— el general Ts'ao, uno de los grandes generales de la revolución, fue nombrado gobernante del populoso y económicamente avanzado estado de Ch'i, en la costa oriental. Eligió a un viejo filósofo para que fuera su principal consejero. El anciano era partidario de Lao-tzu y le dijo al gobernante que el mejor modo de gobernar el gran estado —que abarcaba setenta ciudades— era no hacer nada y dar al pueblo un descanso. Durante los nueve años que permaneció en el gobierno, el gobernante siguió religiosamente su consejo. El pueblo prosperó, y su administración fue considerada como la mejor del imperio. Cuando en el año −193 fue designado

primer ministro, volvió a poner en práctica su filosofía, a escala nacional[11].

Cuando en el año −179 el emperador Wen Ti y la emperatriz taoísta, Tou, ascendieron al trono, abolieron la responsabilidad colectiva familiar por el delito, el castigo mediante la mutilación y los impuestos al comercio interestatal. Redujeron el impuesto a la tierra a una trigésima parte de la producción, y trataron, lo mejor que pudieron, de concluir la guerra en las fronteras del imperio. La emperatriz Tou convenció a toda la corte de que leyera a Lao-tzu: su consejo bien podría ser adoptado por los actuales potentados en China, Rusia y Estados Unidos de América.

> Cuantas más leyes y prohibiciones se practican en el imperio,
> más se empobrece el pueblo.
> Cuantas más armas conserva el pueblo,
> más desorden y confusión reinan en el país.
> Cuantas más artes e industrias desarrollan los hombres,
> más cosas frívolas e inútiles se producen.
> Cuantas más leyes y regulaciones dictan los gobiernos,
> más salteadores y ladrones existen[12].

Ahora cabría preguntarse si *wu-wei* y seguir la corriente del Tao pueden desarrollarse mediante alguna disciplina espiritual o psicológica, tal como es el yoga o el *ts'o-ch'an* (en japonés, *za-zeri*). Prácticas de este tipo han sido generalmente empleadas entre los que Creel ha denominado taoístas hsien, tema que se tratará con más detalle en el próximo capítulo. Probablemente, bajo la influencia del budismo y otras disciplinas hindúes, estos taoístas se interesaron por el control de la respiración, el yoga sexual, la alquimia y la medicina, con el propósito de alcanzar la inmortalidad, y fundaron incluso una iglesia taoísta que ordenaba sacerdotes y monasterios. Pero ni Lao-tzu ni Chuang-tzu tenían interés alguno en la inmortalidad, y lo que tenían que decir —si es que tenían algo que decir— sobre la meditación formal y la adquisición de poderes físicos, es mínimo.

> Antiguamente, los hombres verdaderos nada sabían acerca del amor a la vida ni del odio a la muerte. La entrada en la vida no les producía alegría; al dejarla, no oponían resistencia. Iban y venían tranquilamente. No olvidaban cuál había sido su comienzo y no averiguaban cuál sería su fin. Aceptaban (su vida) y gozaban de ella; olvidaban (todo temor a la muerte) y retornaban (a su estado anterior a la vida). Así pues, no existía en ellos la necesidad de que la mente se opusiera al Tao y de que lo Humano resistiera a lo Celestial[13].

Lejos de utilizar algún artificio o método para alcanzar el poder espiritual, para controlar o para elevarse por encima de las transformaciones de la vida y la muerte, Chuang-tzu parece regocijarse, simplemente, de poder asistir al proceso.

> Has tenido el valor de nacer humano, y te sientes contento. Pero este cuerpo se ve expuesto a innumerables cambios que nunca concluyen. ¿No te brinda esto ocasiones incalculables de goce? Más aún, el sabio goza de aquello de lo que no tiene posibilidad de separarse y que hace que todas las cosas se sientan protegidas. Tiene igualmente en cuenta la muerte temprana como la vejez tardía, su principio y su fin, y los otros hombres le imitan en esto. ¡Cuántos más harán lo mismo con respecto a eso [el Tao] del que dependen todas las cosas y del que surge toda transformación[14]!

En otras palabras, lo que comúnmente se tiene como el mundo vacilante, imprevisible, peligroso e incluso hostil —incluyendo las emociones caprichosas de cada uno y los sentimientos internos— es, realmente, el propio ser y hacer. El sentido mismo de que esto no es así forma parte, a su vez, de su ser así. Desde el punto de vista del taoísmo contemplativo (denominación de Creel) y primitivo, cualquier ejercicio deliberado por cultivar el *wu-wei* parecerá auto-contradictorio. Utilizando una metáfora de Chuang-tzu, sería «golpear un tambor en busca de un fugitivo» o, como dijeron posteriormente los budistas Ch’an, «ponerle patas a una serpiente». De acuerdo con Lao-tzu (cap. 38), uno podría decir: «El *wu-wei* superior no aspira al *wu-wei*, y así es verdaderamente *wu-wei*». Comprender esto no es una cuestión de caer en la cuenta intuitivamente, ni, por el contrario, el resultado de alguna disciplina. Del mismo modo, el truco de representar una tercera dimensión dibujando líneas en perspectiva no requiere ninguna preparación; simplemente debe ser mostrado, y entonces la experiencia de la profundidad en la pintura deja de ser una comprensión verbal para convertirse en una visión real.

¿Qué debemos hacer, entonces, de la venerable tradición de los ejercicios mediativos del hinduismo, el budismo, el taoísmo hsien y el sufismo islámico, que convierten a la conciencia cósmica y a los poderes sobrenaturales en su meta aparente? Si retrocedemos hasta los primeros escritos Ch’an de la dinastía T’an (+618 a +906) —recordando que el Ch’an era una fusión del taoísmo y el budismo— no se puede sostener, según creo, otra tesis más que la de que los primeros maestros Ch’an —como Seng-ts’an, Hui-neng, Shen-hui, Ma-tsu, e incluso Lin-chi— no solo no hicieron hincapié en los ejercicios mediativos sino que a menudo los descartaron por inoportunos. Todo el énfasis fue colocado sobre la comprensión intuitiva inmediata, resultante de la «indicación directa» (*chih-chih*) por parte del maestro, en entrevistas de preguntas y respuestas, denominadas *wenta*, por medio de las cuales quien habría penetrado la verdad de las cosas la manifestaba, simplemente, a quien no la habría ahondado… frecuentemente mediante formas no verbales, mediante la demostración más que por la explicación[15]. Fue por esta razón que Hui-neng —el sexto patriarca del budismo Ch’an (m. +713)— denominó su método «la escuela repentina», actualmente ridiculizada por el budismo cripto-protestante al aplicarle el nombre de «Zen instantáneo» (como café instantáneo), como si el valor de una inspiración o

intuición pudiera ser juzgado desde la mera pauta cuantitativa del tiempo y la energía empleados en su preparación. ¿Cuánto tiempo le lleva a un niño saber que el fuego es caliente?

Por otra parte, quienes entienden el Tao se deleitan, como los gatos, simplemente sentándose y contemplando sin ningún propósito ni resultado mental. Pero cuando un gato se cansa de estar sentado, se levanta y da un paseo o persigue ratones. No se castiga a sí mismo ni compite con otros gatos en una prueba de resistencia para comprobar cuánto tiempo puede permanecer inmóvil… a menos que exista alguna razón real para quedarse inmóvil, como es, por ejemplo, el coger un pájaro. Los taoístas contemplativos se sentarán alegremente con yoguis y zenistas tanto tiempo como sea razonable y cómodo, pero si la naturaleza nos dice que estamos «empujando el río» nos levantaremos y haremos otra cosa, aunque sea irnos a dormir. Más que nada se trata, seguramente, de orgullo espiritual. Los taoístas no consideran la meditación como «práctica», salvo en el sentido en el que un médico «practica» la medicina. No tienen motivo para someter o alterar el universo mediante la fuerza física o la fuerza de voluntad, ya que su habilidad consiste exclusivamente en acompañar el fluir de las cosas de un modo inteligente. La meditación o la contemplación (*kuan*) desarrolla esta inteligencia como un producto secundario, no como un objetivo directo. El objetivo o la virtud de la contemplación solo consiste en que, durante una larga noche,

> El sonido del agua
> dice lo que pienso.
>
> Su mente está libre de todo pensamiento. Su proceder es sereno y silencioso. Su frente reluce con sencillez. Es frío como el otoño y cálido como la primavera, porque su goce y su ira se suceden tan naturalmente como las cuatro estaciones[16].

No obstante, debe quedar claro que *wu-wei* no es un capricho intencional, como cuando la gente se aparta de su camino para hacer algo fantástico e informal, siguiendo la convención tan servilmente como cualquier esquema, tomándola como su guía para hacer lo opuesto. Esta fue una común interpretación falsa del taoísmo y el zen, cuando comenzaron a ser populares entre los jóvenes de Occidente. En realidad, los taoístas contemplativos se sientan para meditar, pero no lo hacen con el propósito egoísta de perfeccionarse a sí mismos; por el contrario, habiendo comprendido intuitivamente que no hay camino, excepto el camino de Tao, «se internan en aquello a lo que las cosas no pueden escapar» (*Chuang-tzu* 6) y meditan por el placer de la meditación: el fluir de la respiración, el canto de los gallos en la distancia, el murmullo del viento, la calma y todas esas cosas que los activistas militantes, tanto de Occidente como de Oriente —con su frenética intencionalidad— han aprendido a desdeñar. Este es el aspecto *yin* de la vida taoísta y, por lo tanto, no

excluye —cuando es oportuno— el aspecto *yang* de deleitarse en la fuerza, de modo que la disciplina *t'ai chi chuan* del movimiento corporal, el fluir y el balanceo, es tan apreciada como sentarse a meditar[17].

El hecho de que Chuang-tzu señalara el camino intuitivo de comprender el Tao sin recurrir a la artificialidad de los «ejercicios espirituales» es puesto de relieve por su crítico, Ko Hung (c. −300), un taoísta hsien que calificó el camino de Chuang-tzu como nada más que «pura conversación» (*ch'ing t'an*), o lo que sus equivalentes modernos deberían llamar «mera intelectualización» o nada más que un «viaje mental». Chuang-tzu escribió: «Dice que la vida y la muerte son exactamente lo mismo, califica el esfuerzo por conservar la vida como una difícil servidumbre y elogia la muerte como un descanso; esta doctrina se encuentra separada por millones de millas de la de *shen hsien* [santos inmortales]»[18].

Lo más cercano en la obra de Chuang-tzu al esbozo de un método para alcanzar el Tao viene reflejado en las palabras que pone en boca de una persona sabia, Nü Chü, presumiblemente una mujer:

> Pu Liang I poseía el genio de un sabio, pero no el Tao. Yo poseo el Tao, pero no el genio. [Estas deben ser, seguramente, palabras de una mujer]. Quise enseñárselo, para que realmente se convirtiera en un sabio. Enseñar el Tao de un sabio a un hombre que posea el genio parece una tarea sencilla. Pero no, tuve que explicárselo repetidas veces. Al cabo de tres días comenzó a sentirse capaz de desdeñar todas las cuestiones mundanas [p. ej., la ansiedad sobre la posición de ganar y perder]. Cuando hubo descuidado las cuestiones mundanas, continué explicándoselo. Siete días después, comenzó a sentirse capaz de desechar las cosas externas [como entidades separadas]. Cuando desechó todas las cosas externas, continué explicándoselo. Después de nueve días, comenzó a sentirse capaz de desechar su propia existencia [como ego]. Cuando desechó su propia existencia, se iluminó. Iluminándose, fue capaz de alcanzar la visión del Uno. Alcanzando la visión del Uno, fue capaz, entonces, de superar la distinción entre pasado y presente. Cuando superó la distinción entre pasado y presente, fue capaz de ingresar en el reino en el que la vida y la muerte no existen. Luego, para él, la destrucción de la vida no significa la muerte, ni la prolongación de la vida un agregado a la duración de su existencia. Él recibía cualquier cosa; no aprendía nada. Para él, todo se destruía, todo se construía. Esto es lo que se llama sosiego en la perturbación. El sosiego en la perturbación significa perfección[19].

En la obra de Lieh-tzu existe un pasaje análogo en el que, sin embargo, los días se multiplican en años y el maestro no aparece en absoluto, y donde se nos explica cómo aprendió a cabalgar en el viento o, como diríamos nosotros, a caminar por el aire.

> Al cabo de siete años hubo otro cambio. Dejé que mi mente lo reflejara pero ya

> no se ocupó de fijar lo correcto y lo incorrecto. Dejé que mis labios pronunciaran lo que querían, pero ya no hablaron de ganancia y pérdida… Al cabo de nueve años mi mente dio rienda suelta a sus reflexiones, mi boca dio paso a su discurso. Entre lo correcto y lo incorrecto, la ganancia y la pérdida, no hizo distinción, tampoco entre tocarme a mí o a otros… Lo Interno y lo Externo se fundieron en la Unidad. Después de eso tampoco hubo diferencia entre ojo y oído, oído y nariz, nariz y boca: todos eran lo mismo. Mi mente estaba congelada, mi cuerpo en disolución, mi carne y mis huesos, mezclados. Yo era totalmente inconsciente de sobre qué se apoyaba mi cuerpo, o de lo que había bajo mis pies. Fui llevado a uno y otro lado en el viento, como paja seca u hojas cayendo de un árbol. En realidad, no sabía si el viento cabalgaba sobre mí o si yo cabalgaba sobre el viento[20].

Estos pasajes sugieren que *wu-wei* es casi un estado nebuloso de la conciencia —flotante—, de modo que el mundo físico carece de la dura realidad normalmente presente en el sentido común.

> Una vez yo, Chuang-chou, soñé que era una mariposa, una mariposa que volaba, gozando de sí misma. No sabía que Chuang-chou era esta. Repentinamente, desperté y volví a ser realmente Chuang-chou. Pero no sé si era yo soñando que era una mariposa, o si era una mariposa soñando que era Chuang-chou[21].

Y otra vez:

> ¿Cómo sé que el amor a la vida no es una ilusión? ¿Cómo sé que quien teme a la muerte no se asemeja al hombre que se alejó de su hogar cuando joven y, por lo tanto, no tiene intención de regresar? ¿Cómo sé que el muerto no se arrepentirá de su anterior anhelo de vida? Quienes por la noche sueñan con un festín, a la mañana siguiente deben llorar y lamentarse. Quienes sueñan que lloran y se lamentan, a la mañana siguiente deben salir a cazar. Cuando sueñan, no saben que están soñando. En su sueño, incluso deben interpretar el sueño. Solo cuando están despiertos empiezan a saber que soñaban. Luego viene el gran despertar, y entonces descubrimos que la vida misma es un gran sueño. Los tontos piensan todo el tiempo que están despiertos, que saben. Con sutiles discriminaciones establecen distinciones entre príncipes y lacayos. ¡Qué estúpidos! Confucio y tú estáis en un sueño. Cuando digo que estáis en un sueño, yo también estoy en un sueño[22].

La idea de que el mundo es un ensueño —que aparece reflejada también en el hinduismo y el budismo— proviene principalmente de su transitoriedad más que de especulaciones sobre el conocimiento y la verdad, la epistemología y la ontología, aunque estos conceptos se introducen después. Especialmente a medida que uno envejece, se toma aún más obvio que las cosas no poseen sustancia, ya que el tiempo

parece transcurrir más rápidamente, de tal modo que uno toma conciencia de la liquidez de los sólidos; las personas y las cosas se vuelven semejantes a luces y ondas en la superficie del agua. Podemos hacer películas a un ritmo acelerado sobre el crecimiento de plantas y flores en las que estas parecen ir y venir como si de gestos de la tierra se tratara. Si pudiéramos filmar del mismo modo civilizaciones y ciudades, montañas y estrellas, las veríamos como cristales de hielo formándose y derritiéndose como chispas en una chimenea. Cuanto más rápido es el tempo, más nos parece que estábamos observando, no tanto una sucesión de cosas, como el movimiento y los cambios de una cosa… al igual que nos ocurre cuando observamos las olas en el océano o los movimientos de un bailarín. De modo similar, lo que a través del microscopio no parece ser más que una masa informe de protuberancias plásticas erizadas de espinas es, para el ojo desnudo, la piel de una muchacha. Simplificando podemos decir que el misticismo es la percepción de una cosa haciendo todas las cosas. Los taoístas lo expresan más sutilmente, de tal manera que «hacer» no se entiende como una cosa —el Tao— que fuerza y se impone a las otras.

Hablando en general, las filosofías modernas de Occidente no son partidarias de esta visión nebulosa de las cosas, quizás debido al sentimiento de que si somos sueños no somos importantes, y si no somos importantes, no hay necesidad de tenerse un respeto mutuo. Todos hemos digerido el clisé de que en China la vida humana es barata. Naturalmente, porque hay muchas vidas humanas; y nosotros mismos nos estamos volviendo insensibles a medida que las poblaciones se multiplican y los medios de la información nos acostumbran a las estadísticas de matanzas masivas. De todas formas, nadie ha demostrado que exista necesariamente una relación entre las visiones metafísicas de la gente, o sus creencias religiosas, y su comportamiento moral. Las personas que son importantes pueden convertirse en demasiado importantes, hasta el punto de que es difícil librarse de ellas; baste recordar que las torturas y las quemas llevadas a cabo por la Santa Inquisición fueron cometidas bajo una profunda preocupación por el destino de las almas inmortales de los herejes.

A menudo parece que el dolor es nuestra medida de la realidad, porque no tengo noticias de que exista dolor físico en los sueños, a no ser por alguna razón fisiológica real. Un chiste común dice que los que creen en la no realidad de la materia tienen dificultades para convencer a cualquiera de la no realidad del dolor.

Hubo en Deal un defensor de la fe,
que dijo: «Aunque el dolor no es real,
cuando la punta de un alfiler
penetra en mi piel,
me disgusta lo que imagino sentir».

Sin embargo, el cuerpo humano contiene tanto espacio vacío que sus elementos ponderables podrían ser reducidos al tamaño de la punta de un alfiler, puesto que su solidez aparente es una ilusión que surge del veloz movimiento de sus componentes

atómicos, al igual que cuando el volante de un torno parece convertirse en un disco impenetrable. Quizás el dolor es una forma de «condicionamiento», ya que sabemos que el modelo de condicionamiento denominado hipnosis puede ser un extraordinario y selectivo anestésico.

De todos modos, tratemos de imaginar un universo, un reino de la experiencia o un campo de conciencia carente de cualquier extremo que pueda ser llamado dolor o hipocondría. Aunque una persona afortunada puede pasar días, meses y años en las circunstancias más placenteras y cómodas, siempre existe una idea o un pensamiento en lo más recóndito de su mente de que el dolor en alguna forma es, cuando menos, posible. Sabe que este acecha a la vuelta de la esquina y sabe que es afortunado porque a su alrededor están los que sufren. Toda experiencia, toda conciencia, parece ser un variado espectro de vibraciones dispuesto de modo tal que sus extremos, como *yin* y *yang*, deben marchar juntos en algún sentido. Si cortamos una barra imantada en mitades con el propósito de quitarle el polo norte, nos encontraremos con que cada mitad sigue teniendo polos norte y sur, como antes. Del mismo modo, sería verdaderamente difícil imaginar un universo sin la polaridad del placer y el dolor. En muchas sociedades hemos recorrido un largo camino para librarnos de monstruosidades tales como la tortura y, por medios medicinales, de los dolores de la enfermedad y la cirugía. Sin embargo, nuestros temores persisten, y siempre existe, en el fondo, el espectro de la muerte.

Por ello, si profundizamos en la naturaleza de los sentimientos, comenzaremos a comprender que no deseamos —y no podemos desear— un universo desprovisto de esta polaridad. En otras palabras, mientras deseamos esa experiencia llamada placer, implicamos, y así generamos, su opuesto. En consecuencia, los budistas y los taoístas hablan del sabio como de alguien que no tiene deseos, aunque ello no quiere decir que desaparezcan literalmente, sino que se refieren a él como a alguien cuyo «goce y furia se suceden tan naturalmente como las cuatro estaciones». Y aquí, en este punto, debe residir la clave del problema. ¿Es siquiera posible no desear? Tratar de liberarse del deseo es, seguramente, desear no desear[23]. Cualquier proyecto para suprimir el deseo será obviamente contrario al espíritu de *wu-wei*, e implica que «yo» soy alguna fuerza separada que tanto puede dominar el deseo como ser dominada por él. *Wu-wei* implica fluctuar con las experiencias y sentimientos tal como estos van y vienen, como le ocurre a una pelota en un torrente montañoso ya que, en realidad, no hay pelota que pueda escapar a las circunvoluciones y serpenteos del torrente mismo. A esto se le llama «fluir con el momento», aunque solo se da cuando existe la absoluta certeza de que no se puede hacer otra cosa, ya que no puede haber una experiencia si no es *ahora*. Este fluir-ahora (*nunc fluens*) es el Tao mismo, y cuando esto empieza a estar claro, innumerables problemas se desvanecen. Mientras existe la noción de nosotros mismos como algo diferente del Tao, se plantea todo tipo de tensiones entre «yo» por un lado, y las «experiencias» por el otro. El no actuar, no forzar (*wei*) acabará con esta tensión que surge de la dualidad del conocedor y lo conocido, en la

misma medida en que uno no puede anular la noche. Solo el esclarecimiento, o la comprensión intuitiva, disiparán la oscuridad. Al igual que en el caso de la pelota en el torrente, no hay resistencia al ascenso cuando sucede el «subir ahora» y no hay resistencia al descenso cuando sucede el «bajar ahora». Resistirse es marearse.

> Un borracho cae de un carro y, aunque sufre, no muere. Sus huesos son iguales a los de las otras personas; pero él sufre el accidente de un modo distinto. Su espíritu se encuentra en un estado de absoluta seguridad. Él no es consciente de viajar en el carro; tampoco es consciente de que cae de él. Los conceptos de vida, muerte y temor no pueden penetrar en su pecho, y consecuentemente no padece del contacto con las existencias objetivas. Si tal seguridad se logra con el vino, ¡cuánta más garantizará la espontaneidad[24]!

Esta es una de las fascinantes exageraciones de Chuangtzu, que él aclara en otros lugares como, por ejemplo, cuando distingue entre *wu-wei* y mantenerse en el medio, en el camino central.

> Pero a mitad de camino entre lo valioso y lo no valioso, aunque parece existir un buen trecho, en realidad no lo hay… nunca escaparás a la aflicción. Todo sería distinto, sin embargo, si escalaras el Camino y su Virtud y fueras flotando y errando, ni alabado ni condenado, ora un dragón, ora una serpiente, transformándote con los tiempos, nunca dispuesto a atarte a un solo curso. Ora arriba, ora abajo, encontrando la armonía acorde a tu medida, flotando y errando con el progenitor de las diez mil cosas, tratando a las cosas como cosas, pero sin permitirles que te traten a ti como a una cosa… entonces, ¿cómo podrías meterte en un problema[25]?

Más adelante vuelve sobre el mismo tema:

> ¡Reparad en lo que digo! En el caso del cuerpo, es mejor dejar que acompañe a las cosas. En el caso de las emociones, es mejor dejarlas ir a donde quieran. Acompañando las cosas, evitas separarte de ellas. Dejando que las emociones vayan donde quieran, evitas la fatiga[26].

Pero vale la pena insistir en el principio de que «tú» no puedes acompañar a las «cosas», a no ser que exista la comprensión de que, en realidad, no hay alternativa, ya que tú y las cosas sois el mismo proceso: el «fluir-ahora» del Tao. El sentimiento de que existe una diferencia forma parte, también, de ese proceso. No hay nada que hacer con respecto a esto. No hay nada que no hacer con respecto a esto. Solo existe la corriente y sus infinitas circunvoluciones: olas, burbujas, rocío, remolinos y torbellinos… y tú *eres* eso.

A uno le gustaría dejarlo todo aquí, pero un planteamiento de esta índole evoca, en muchas mentes, un tumulto de preguntas. En lugar de experimentar el fluir-ahora

—que lo aclararía todo— uno pretende toda clase de garantías preliminares de que resultará seguro y provechoso hacerlo así, con respecto a asegurarse de que esta comprensión «opera» como una filosofía de la vida. Por supuesto que opera así, y muy eficazmente, pero si uno la sigue por esa razón, no estará siguiéndola. Pero si existe la comprensión, el poder o virtud de *te* surge espontáneamente o, como dicen los cristianos, por gracia divina, a diferencia de por fuerza de voluntad. Al comprender que tú eres el Tao, automáticamente manifiestas su magia; pero la magia, como gracia, es algo que nadie debe pretender. Como dice Lao-tzu del Tao mismo: «Cuando las cosas buenas se cumplen, este no las pretende (ni las menciona)».



5. TE: VIRTUALIDAD

Del mismo modo que se dice que el Tao que puede ser descrito no es el Tao real, uno debe decir que *te* 德 (virtud o virtualidad), en tanto que concepto o artilugio, no es el auténtico *te*. Recordemos que el taoísmo se basa en el reconocimiento de que el mundo, tal como se lo describe, está incluido en —pero no es lo mismo que— el mundo tal como es. En tanto que modo de contemplación, implica el tomar conciencia de la vida sin pensar en ella, aplicándolo incluso mientras uno está pensando para impedir así que los pensamientos se confundan con la naturaleza. Esto suena a contradicción hasta que uno lo ha experimentado, siguiendo las sugerencias que aparecen al final del segundo capítulo.

Te es la realización o expresión del Tao en la vida real, pero no significa virtud en el sentido de rectitud moral. Es, más bien, como cuando hablamos de las virtudes curativas de una planta, y tiene la connotación de poder, o incluso de magia, cuando esta viene referida a los acontecimientos maravillosos y felices que ocurren de una manera espontánea. En términos teístas, *te* es lo que ocurre «por la gracia de Dios» (a diferencia de los esfuerzos humanos), aunque sin la implicación de ninguna intervención sobrenatural en el curso de la naturaleza. Podemos llamarlo «virtualidad» en el sentido que William Caxton le dio a la palabra, para dar a entender la posesión de fuerza o poder, o en el sentido de las palabras de sir Thomas Browne, cuando dice: «En un grano de cereal yace en estado latente la virtualidad de muchos otros y de ahí, a veces, provienen centenares de espigas». Así, *te* ya está presente en el «milagroso» goce de las plantas, en la formación de los ojos y oídos, en la circulación de la sangre y en la disposición de los nervios en forma de red, puesto que todo esto ocurre sin una dirección consciente. Las culturas que limitan la definición de «uno mismo» a la facultad de la atención consciente atribuyen, en consecuencia, estas obras a un Dios externo, a un «mecanismo inconsciente» (*dei ex machina*).

Pero para los taoístas, *te* implica algo más que nuestro común funcionamiento natural, aun cuando «la mente común [*hsin*] es el Tao». *Te* también es la poco común y, por lo tanto, notable naturalidad desinteresada y no codificada en el manejo de las cuestiones sociales y políticas, lo que John Lilly denomina «control coincidente».

> El hombre de virtud superior [te] no considera su virtud, luego tiene virtud.
> El hombre de virtud inferior cuida su virtud,
> luego carece de virtud.
> El hombre de virtud superior jamás actúa,
> sin embargo nada queda por realizar.
> El hombre de virtud inferior actúa,
> sin embargo deja sin realizar todas las cosas[1].

Pero frecuentemente *te* pasa inadvertida a causa de su aparente carácter común, como si implicara una suerte de camuflaje espiritual o anonimato, como el colorido protector no intencional de un pájaro o una mariposa nocturna.

> La Suprema Perfección parece imperfecta;
> sin embargo, su utilidad perdurará sin deteriorarse.
> La Suprema Plenitud parece vacía;
> sin embargo, su utilidad no puede agotarse.
> La Suprema Rectitud parece tortuosa;
> la Suprema Habilidad parece torpeza;
> la Suprema Elocuencia parece tartamudeo[2].

Y también:

> El mejor militar no es marcial;
> el mejor guerrero no es violento;
> el mejor conquistador no combate;
> el mejor dirigente se mantiene debajo de sus hombres[3].

De cualquier manera, esta reacción no es producto de una modestia deliberada, ni un castigo autoimpuesto, ni una muestra de humildad fingida en presencia de Eso que es más grande o superior a nosotros mismos. Se asemeja más al inocente sentido práctico de un gato —aunque «sabiendo»—, en el sentido de que el sabio es totalmente consciente de las artificialidades del mundo de los hombres.

Uno podría decir que *te* es la virtud natural, basada en sentimientos internos, a diferencia de la virtud artificial, que se basa en seguir las reglas estipuladas… pero ¿no crea esto una distinción artificial entre lo natural y lo artificial? Quizá semejante distinción no existe en esencia, ya que «el Tao es aquello a lo que nada puede escapar». Pero quienes no comprenden esto tratan de armonizar con el Tao, intentando enunciar los principios de la naturaleza en palabras, para luego respetarlos como si se trata de leyes. Así, Lao-tzu continúa en su capítulo sobre *te*:

> (Aun) la mejor voluntad del mundo [*jen*],
> cuando es forzada,
> no logra nada.
> La mayor rectitud, cuando es forzada,
> parece confusa.
> La mejor conducta, cuando es forzada,
> no resulta correcta,
> y así, como siempre, el mero «trabajo ritual» es empleado para hacer respetar
> la ley[4].

Así pues, *te* es el milagro natural de quien parece haber nacido para ser sabio y

humano, comparable a lo que llamamos «ejemplares perfectos» de flores, árboles o mariposas… aunque a veces nuestras nociones de lo que es un ejemplar perfecto son demasiado formales. Por ello, Chuang-tzu exagera con respecto a la extraordinaria virtud de ser jorobado, y prosigue sugiriendo que tener una mente extraña debe ser más ventajoso que tener un cuerpo extraño. Compara la joroba con un enorme árbol que ha llegado a la vejez gracias a la virtud de ser inútil a los propósitos de los hombres, porque sus hojas no son comestibles y sus ramas son retorcidas y porosas[5]. Generalmente, los humanos saludables y honrados son reclutados como soldados, y los árboles derechos y fuertes son derribados para utilizar su madera; por este motivo, el sabio anda por la vida con una perfecta apariencia de imperfección, tal como la que vemos en los nudosos pinos y en las escabrosas colinas de las pinturas chinas.

Muchos pasajes de la literatura taoísta explican la noción de *te* en función de diversas habilidades: la del carpintero, el carnicero, el carretero, el barquero, etc.

> Ch'ui, el artesano, podía trazar mejores círculos con sus manos que con los compases. Sus dedos parecían adecuarse tan naturalmente a la cosa de la que se ocupaba, que le resultaba innecesario fijar la atención. Sus facultades mentales, una vez alcanzada la Unidad, no oponían resistencia[6]. Los que no alcanzan la Perfección sin la ayuda del arco, la regla, el compás o la escuadra, dañan la natural constitución de las cosas. Los que necesitan cuerdas para atar y cola para adherir, impiden las funciones naturales de las cosas. Y quienes pretenden satisfacer la mente del hombre alborotando con ceremonias y música, y predicando la caridad y los deberes hacia el prójimo, destruyen así la naturaleza intrínseca de las cosas; ya que existe en las cosas tal naturaleza intrínseca. En este sentido, las cosas que son curvadas no necesitan arcos; las cosas que son rectas, no necesitan reglas; las cosas que son redondas no necesitan compases; las cosas que son rectangulares no necesitan escuadras; las cosas pegadas no necesitan cola; las cosas que se mantienen unidas no necesitan cuerdas[7].

En este sentido, los carpinteros japoneses de la vieja escuela no utilizan planos y lo juzgan todo a ojo, uniendo maravillosas piezas de ebanistería sin clavos ni cola. Pero el arte se está perdiendo, debido a que sus hijos —que comenzarían a estudiar el arte por lo menos a los siete años de edad— están obligados, en cambio, a asistir a la escuela para familiarizarse con las formalidades burocráticas y los negocios.

> Ch'ing, el carpintero jefe, estaba tallando madera para hacer un soporte del que colgarían instrumentos musicales. Cuando concluyó, quienes vieron el trabajo pensaron que semejante ejecución era una creación sobrenatural. Y el príncipe de Lu le preguntó: «¿Cuál es el misterio que encierra tu arte?».
> «No hay misterio, Excelencia —replicó Ch'ing—; y, sin embargo, algo hay. Cuando estoy a punto de hacer semejante soporte, me cuido de no disminuir mi poder vital. Primero reduzco mi mente al reposo absoluto. Tras permanecer tres

días en este estado, me olvido de cualquier recompensa. Cinco días más y me olvido de cualquier fama. Otros siete días y me vuelvo inconsciente de mis cuatro miembros y de mi estructura física. Luego, sin pensar en el palacio, mi habilidad se concentra y todos los elementos perturbadores del exterior se desvanecen. Me interno en alguna selva montañosa. Busco un árbol adecuado. Este presenta la forma requerida, que más tarde es trabajada. Imagino el soporte y luego me pongo a trabajar. De lo contrario, no hay nada. Aplico mi propia capacidad natural en relación con la de la madera. Lo que parecía ser una ejecución sobrenatural se debe únicamente a esto»[8].

Recordando que Chuang-tzu pone sus propias palabras en boca de Confucio, examinemos estas que expresan la habilidad del barquero:

Ye Yüan le dijo a Confucio: «Cuando crucé el Shang-shen, el barquero gobernaba su embarcación con maravillosa destreza. Le pregunté si se podía aprender a conducir un bote. "Se puede —me respondió—. La manera de hacerlo de aquellos que saben cómo mantenerte a flote, es más probable que te hunda. Reman como si el bote no estuviera allí". Le pregunté qué significaba esto, pero no me lo quiso decir. ¿Puedo preguntarte su significado?».
«Significa —replicó Confucio— que aquel hombre se olvida del agua que le rodea. Considera el agua igual que si fuera tierra seca. Piensa que un contratiempo es como un vulgar accidente de carreta. Y si un hombre solo puede ser impermeable a contratiempos y accidentes en general, ¿a dónde será capaz de ir cómodamente?»[9].

Pero el experto no siempre puede explicar el secreto de su arte, e incluso cuando lo explica, como en los escritos de Chuang-tzu, la explicación siempre es algo evasiva. Observemos, a continuación, las palabras del carretero:

Al construir una rueda, si trabajas lentamente, no lograrás que sea consistente; si trabajas demasiado rápido, los rayos no encajarán. No debes ir demasiado despacio ni demasiado aprisa. Debe existir coordinación entre la mente y la mano. Las palabras no pueden explicar lo que es, pero existe cierto arte misterioso en ello. No puedo enseñárselo a mi hijo; ni él puede aprenderlo de mí. En consecuencia, a pesar de mis setenta años de edad, aún continúo construyendo ruedas[10].

Pero existe la irresistible tentación por descubrir el *cómo*, que consiste en aprender el secreto por un método lineal, paso a paso, o en expresarlo en palabras. ¿Cómo es posible que la gente pida que se le explique, por ejemplo, cómo se baila, en lugar de observar, simplemente, y hacerlo? ¿Por qué una instrucción formal para enseñar algo tan natural como nadar? ¿Por qué los seres humanos tienen que leer libros para entender la copulación? Las mitologías de muchas culturas contienen, en

modos variables, el tema de que el hombre ha perdido el estado de gracia y ha tenido que reemplazarlo por la tecnología.

> Cuando en gran Tao se perdió,
> surgieron las ideas de humanidad, piedad y justicia.
> Cuando el conocimiento y el talento desaparecieron,
> surgieron los grandes hipócritas.
> Cuando las relaciones familiares dejaron de ser armoniosas,
> se empezó a hablar de amor filial y de amor paterno.
> Cuando las naciones acusaron el mal gobierno, el desorden y la confusión,
> se inculcó el amor a la patria[11].

La organización de los organismos físicos es aún más compleja que la de cualquier corporación comercial, pero esta opera con un mínimo de control consciente. Los circuitos del cerebro y los nervios son más sutiles que cualquier sistema de computadora, y apenas sabemos cómo los desarrollamos. Pero cuando la historia comenzó, nos pusimos ropas, cogimos herramientas y aprendimos a hablar y a pensar. Según palabras de Lancelot Whyte:

> El pensamiento nace del fracaso. Cuando los actos son satisfactorios, no hay residuo que llame la atención; pensar es reconocer una falta de adaptación que debemos detenernos a considerar. Solo cuando el organismo humano deja de responder adecuadamente a su situación, aparece el material para el proceso del pensamiento, y cuanto más grande el fracaso, más penetrantes se vuelven…
> Confucio es el primer ejemplo claro de un hombre preso en esta situación. En lo que se refiere a la desintegración de la primitiva civilización china, procuró restablecer el orden confiando en el poder de las ideas para organizar la conducta. Era consciente de lo que intentaba hacer: la sociedad debía ser corregida llamando a cada cosa por su nombre correcto o, como él mismo dijo, mediante la «rectificación de nombres» *[cheng ming*[12]*]*.

Los taoístas consideraron la «rectificación de nombres» como un círculo vicioso, puesto que, siendo así, ¿con qué nombres deben definirse los nombres correctos? El control consciente de la vida parece implicamos en redes de complejidad cada vez más desconcertantes de modo que, a pesar de su éxito inicial, la técnica crea más problemas de los que resuelve.

El fracaso del que nace el pensamiento expresa, naturalmente, el fracaso de la supervivencia. Los taoístas contemplativos, al rechazar la búsqueda de la inmortalidad, estaban seguramente interesados en «vivir el término natural de vida de cada uno», motivo por el cual Chuang-tzu hacía el elogio de la joroba y del árbol inútil. Pero también afirman que las probabilidades de supervivencia son mejores cuando no existe ansiedad por sobrevivir, y que el poder más grande (*te*) es accesible

para aquellos que no buscan el poder ni utilizan la fuerza. Experimentar ansiedad por sobrevivir es desgastarse, y buscar el poder y emplear la fuerza es poner en tensión el propio sistema. Uno se siente más protegido flotando sin esfuerzo, lo que en la doctrina de Jesús se traduce en no angustiarse por el mañana, y en el principio de acción del *Bhagavad-Gita* de no preocuparse por los resultados (*nishkama karma*). Este tema se repite a lo largo de la literatura espiritual del mundo: lo alcanzarás si no lo deseas (p. ej., una carencia), y al que tiene, le será dado.

Para quienes sienten que no poseen, esta es una paradoja exasperante. Si en lo más profundo de ti mismo deseas desesperadamente sobrevivir y tener el control de las cosas, no puedes sinceramente adoptar la actitud de no preocuparte por ello. Sin embargo, seguramente, tratar de reprimir la preocupación es también un esfuerzo por ejercer control y, en el espíritu de *wu-wei*, debes permitirte la libertad de preocuparte… de «dejar que la mente piense lo que quiera pensar» (Lieh-tzu). Pero «debes permitirte» es solo un modo de decir, una invención gramatical, ya que —para concretar— eres, al menos, todo lo que experimentas, y tu mente o conciencia es idéntica a lo que llamamos espacio, todo el espacio. Si alguien te decapita, esto —y todo el terror que implica— es lo que te estás haciendo a ti mismo. La inconsciencia total que «sigue» es la intensa equivalencia negativa de la intensa sensación positiva de estar vivo y ser real, el aspecto *yin* de *yang*. La perspectiva, *y el recuerdo,* de una muerte real —la aniquilación total— es lo que da energía e importancia a la vida. Como en el símbolo *yin-yang* de la doble hélice, ambos son pulsos alternantes de esa eterna serie de sorpresas llamada «uno mismo», en la que el olvido es tan necesario como el recuerdo. Así, Chuang-tzu escribe sobre la muerte de Lao-tzu:

> El Maestro vino porque era el momento. Se marchó porque siguió el fluir natural. Contento con el momento, y deseoso de seguir el fluir; luego no habrá lugar para el pesar ni para el goce. Antiguamente, esto se llamaba libertad de toda atadura. La madera se consume pero el fuego arde, y no sabemos cuándo terminará[13].

El taoísmo hsien, con sus prácticas yogas y alquímicas para alcanzar la inmortalidad o, al menos, la longevidad, era, por lo tanto, casi la antítesis de las enseñanzas de Lao-tzu y Chuang-tzu. Tales prácticas ya debían existir en la época de Chuang-tzu, porque este las ridiculiza:

> Exhalar e inhalar, echar el viejo aliento y tomar el nuevo, estirarse como un oso y extenderse como un pájaro, solo preocupado por la longevidad… todo esto es el Tao provocado [*tao-yin*], practicado por los higienistas, que esperan vivir tanto tiempo como P'eng Tsu[14].

Algo comparable es la diferencia existente en el budismo entre el Camino de la Sabiduría (*prajna*) y el Camino del Poder (*siddhi*). La comprensión intuitiva puede o

no darle a uno poderes sobrenaturales que funcionan hasta el punto de que no son enérgicamente deseados ni reclamados, ya que los verdaderamente despiertos saben que su *siddhi* real es todo lo que sucede en el universo. Por otra parte, *siddhi*, como, por ejemplo, la telepatía y la clarividencia, debe ser cultivado mediante disciplinas especiales, del mismo modo que los ejercicios son utilizados al servicio de la higiene física. Pero por mucho que se sigan, tales disciplinas no conducen a *prajna*, sino que tienden más bien a obstruirlo, alentando el tipo de egocentrismo que a menudo se observa en los grandes deportistas y actores. Así, Chuang-tzu censura a Po Lo por su excesiva habilidad para adiestrar caballos:

> Los caballos viven en tierra seca, comen hierba y beben agua. Cuando están contentos, se frotan los pescuezos entre sí. Cuando están enojados, se vuelven y patean a los otros en la parte de atrás de las patas. Hasta aquí, solo los mueven sus tendencias naturales. Pero con las bridas y el freno y una placa de metal en sus frentes, aprenden a echar miradas maliciosas, a volver la cabeza para morder, a resistir, a quitar un bocado de la boca o a colocarse en ella las bridas. Y así, sus naturalezas se corrompen… esa es la falla de Po Lo[15].

Para combinar los términos taoísta y budista, debemos decir que *te* es la virtualidad, el privilegio de vivir que proviene naturalmente de *prajna*: la comprensión intuitiva de ser uno con el Tao. *Te* no debe ser confundido con *siddhi* tal como lo aplica la gimnasia psicofísica. De todas formas, el siguiente pasaje de Chuang-tzu es frecuentemente citado por los taoístas hsien para el desarrollo de poderes milagrosos:

> El que entiende el Camino [Tao] tiene la certeza de dominar los principios básicos. El que domina los principios básicos tiene la certeza de saber cómo relacionarse con las circunstancias. Y el que sabe cómo jugar con las circunstancias, no permitirá que las cosas le dañen. Cuando un hombre posee la virtud perfecta *[te*], el fuego no puede quemarle, el agua no puede ahogarle, el frío y el calor no pueden afligirle, los pájaros y las bestias no pueden lastimarle.

Pero continúa diciendo:

> No digo que él se burle de las cosas. Quiero decir que distingue entre seguridad y peligro, se contenta con la suerte y la desgracia, y es precavido en sus idas y venidas. Por lo tanto, nada puede dañarle[16].

En otras palabras, el hecho de ser libre del daño se debe, no a la magia, sino a la prudencia inteligente.

Aunque poseía la fama de ser capaz de cabalgar en el viento, Lieh-tzu cita a Yang Chu —con aparente aprobación— en un pasaje que parece ir aún más allá que Chuang-tzu en el elogio de tomarse la vida sosegadamente:

> Dejad que el oído oiga lo que quiere oír, que el ojo vea lo que quiere ver, que la nariz huela lo que quiere oler, que la boca diga lo que quiere decir; dejad que el cuerpo goce de toda la comodidad que anhela y que la mente actúe como quiera. Lo que el oído quiere oír es la música, y privarlo de ella es anular el sentido del oído. Lo que el ojo quiere ver es la belleza carnal, y privarlo de ella es anular el sentido de la vista. Lo que la nariz anhela es tener cerca las plantas fragantes *shu* [cornejo] y *lan* [orquídeas]; y si no puede tenerlas, el sentido del olfato queda anulado. Lo que la boca desea es hablar de lo que es verdadero y de lo que es falso; y si no puede expresarlo, se anula el conocimiento. Lo que el cuerpo desea para su comodidad es la calidez y la buena comida. Obstaculizar su deseo significa anular lo que es natural y esencial al hombre. Lo que la mente quiere es libertad para errar por donde le plazca, y si no tiene esta libertad, la naturaleza del hombre se ve anulada y obstaculizada. Los tiranos y los opresores nos anulan en cada uno de estos modos. Destituyámoslos y aguardemos dichosamente a que venga la muerte[17].

Pero es fácil interpretar mal este pasaje si no se lee teniendo presente la idea de Chuang-tzu de «ayuno del corazón (mente)» (*hsin chai*). Sus palabras vuelven a aparecer en boca de Confucio, hablándole a alguien que ha practicado el ayuno corriente o religioso, no sirviéndole de nada.

> Estás tratando de ser una Unidad en ti mismo, de modo que no escuchas con tus oídos sino con tu corazón (mente); no piensas con tu mente sino con tu espíritu *[ch'i*], (Deja) de oír con tus oídos y de pensar con tu mente. Entonces el espíritu se convierte en un vacío que lo abarca todo, y solo el Tao incluye el vacío. Este vacío es el ayuno del corazón (mente[18]).

Para comprender esto debemos volver a la filosofía taoísta que habla del orden natural y del gobierno político. «El Tao ama y alimenta todas las cosas, pero no ejerce dominio sobre ellas». Así, del mismo modo, el gobierno del cuerpo y de la psique no debe ser egocéntrico.

Se debe permitir a los sentidos, sentimientos y pensamientos que sean espontáneos (*tzu-jan*), en la confianza de que se ordenarán a sí mismos armoniosamente. Tratar de controlar la mente de un modo violento es como tratar de aplastar las olas con una tabla, de lo que solo resulta una mayor perturbación. Como han dicho algunos de nuestros terapeutas, «Dejad en paz a vuestra mente», que es seguramente lo que Chuang-tzu quiere expresar con dejarla ayunar. Así, «trata de ser una unidad en ti mismo», debe entenderse como trata de someter tu organismo a un gobierno autocrático. Encontramos un claro paralelo en la psicología del yoga hindú, como cuando se dice en el *Gita*:

> El hombre que está unido a lo divino y conoce la verdad, piensa «no hago nada

> en absoluto», porque sostiene que al ver, oír, tocar, oler, saborear, caminar, dormir, respirar, al hablar, emitir, abarcar, abrir y cerrar los ojos, solo los sentidos están ocupados con los objetos de los sentidos[19].

En muchas culturas las personas están educadas para desconfiar de su propio organismo y, desde niños, se les enseña a controlar sus pensamientos, sus emociones y deseos mediante esfuerzos musculares tales como apretar los dientes o los puños, fruncir el ceño para concentrar la atención, rascarse la cabeza para pensar, fijar la vista para mirar, contener el aliento u oprimir el diafragma o el recto para inhibir las emociones. Estos esfuerzos son en gran medida inútiles porque el sistema nervioso no es un circuito muscular sino eléctrico, y uno no emplea un martillo para sintonizar una radio. Quienes educan a los niños de este modo son, simplemente, personas poco inteligentes que piensan que la fuerza puede lograr algo. Me recuerdan la historia de un tejano mascador de tabaco que ató un gatito a su Cadillac averiado. Cuando los que le observaban le dijeron que lo que hacía era absurdo, él respondió: «Vosotros pensaréis que sí, pero me traje un látigo».

El organismo humano posee el mismo tipo de inteligencia innata que los ecosistemas de la naturaleza, y la sabiduría de los nervios y los sentidos debe observarse con paciencia y respeto. Esta es la razón —como señala Joseph Needham — por la que los taoístas contribuyeron a la ciencia china mucho más que los confucianos, ya que mientras los últimos tenían las narices sumergidas en los libros y estaban únicamente interesados en seguir las reglas, los primeros observaban la naturaleza. La literatura taoísta abunda en comentarios sobre la conducta de animales, insectos, reptiles, plantas, el viento, el agua y los cuerpos celestes, mientras que la literatura confuciana está preocupada casi exclusivamente por las relaciones sociales y políticas. Joseph Needham continúa mostrando —al trazar un paralelo con Occidente— que el misticismo y el empirismo coinciden en su oposición al escolasticismo: se basan en el mundo no lineal de la experiencia más que en el mundo lineal del discurso. Lo importante para el místico no es la creencia en la doctrina correcta, sino el logro de la verdadera experiencia, mientras que los teólogos escolásticos no observaban a través del telescopio de Galileo pues consideraban que ya conocían —desde la Biblia— el orden de los cielos. Tanto los científicos como los místicos realizan experimentos en los que lo que ha sido escrito siempre se encuentra subordinado a la observación de lo que es[20].

Los confucianos, junto con los hebreos, los islámicos y los católicos escolásticos —al igual que los fundamentalistas protestantes— son como turistas que examinan guías y mapas en lugar de andar libremente y contemplar el paisaje. El lenguaje y la escritura son indudablemente maravillosos, pero precisamente por esta razón poseen una cualidad hipnótica y fascinante que puede conducir al abandono de la naturaleza misma hasta que se convierten en algo demasiado bueno. Así, cuando «la regla de la ley» se absolutiza y todo se realiza según la ley o los ordenadores, la gente grita

desesperada pidiendo la intervención de un ser humano razonable.

Por este motivo, no hay reglas para *te*, y por eso no pueden existir textos para instruir a jueces y abogados en la equidad y el juego limpio. Uno tiene que «sentirlo», del mismo modo que el carrero de Chuang-tzu sentía cómo fabricar ruedas pero no podía expresarlo en palabras. Esto mismo se aplica a la música, la pintura y la gastronomía, porque, como dijo Lao-tzu:

> Los cinco colores ciegan los ojos del hombre;
> los cinco tonos ensordecen los oídos;
> los cinco sabores arruinan el paladar[21].

Por supuesto, él se refiere a las reglas formales y clasificaciones de estas artes, al decir que si piensas que solo hay cinco colores, debes estar ciego, y debes estar sordo si piensas que toda la música debe escribirse de acuerdo con la escala pentatónica. Esta es la razón por la que las escuelas de estas diversas artes producen pocos genios, y el motivo por el cual el genio —la persona de *te*— siempre supera las reglas, no a causa de un espíritu estrepitoso y antisocial, con una intención hostil, sino porque la fuente del trabajo creativo es un cuestionamiento inteligente de las reglas. Los taoístas primitivos, en consecuencia, estaban cuestionando la validez del chino normal y el sentido común, generalmente confuciano.

Así, en el Occidente moderno como también en la China comunista y en el Japón industrial, los taoístas estarán planteándose difíciles preguntas referentes a los supuestos básicos de la buena vida. ¿Es algo tan bueno seguir viviendo durante tanto tiempo? ¿Cómo morirías mejor: con un quejido prolongado o con un glorioso golpe violento? ¿Te gustaría realmente alcanzar una posición de poder, tal como la presidencia de los Estados Unidos, o la de una gran corporación, en la que debes tomar decisiones importantes casi a cada instante y donde nunca estás separado del teléfono? ¿Y qué me dices de llegar a ser tan famoso que puedas ser reconocido vayas a donde vayas, y tan acaudalado que todos quieran robarte? ¿Y qué es lo bueno de un país en el que la mediocridad está organizada, en el que todos deben comer lo mismo, vestirse del mismo modo y habitar de la misma forma… ya que todos saben que la variedad es la sal de la vida?

En su raíz, entonces, la idea de *te* es el poder ejercido sin emplear la fuerza y sin interferir indebidamente en el orden de las circunstancias que nos rodean.

> Internándose en la selva sin mover la hierba;
> internándose en el agua sin originar una sola onda[22].

Volviendo a la forma original del ideograma, *te* significa consentir la unidad del ojo y el corazón (mente). Esta es una percepción inteligente del curso de las cosas, así como los navegantes observaban las estrellas y el marino estudia las corrientes y los vientos. El relato de Thor Heyerdahl (1), *Kon-Tiki*, es un ejemplo perfecto de cómo

opera *te*, y en él muestra como él y su tripulación derivaron en una balsa de madera desde Perú hasta las lejanas islas de los Mares del Sur, simplemente acompañando el proceso natural del océano. Sin embargo, esta inteligencia es algo más que un mero calcular y medir. También los considera, pero el genio de Heyerdahl residía en que él tenía una confianza básica en el sistema unificado de su propio organismo y el ecosistema del Pacífico y, en consecuencia, fue casi tan inteligente como un delfín. Gracias a la virtud contenida en su actitud fue ayudado por acontecimientos que no había esperado conscientemente. En el agua, la madera se hinchó y unió los troncos de la balsa con mayor seguridad, y casi todas las mañanas aparecían en la cubierta peces voladores para el desayuno.

En un sentido material y práctico, Heyerdahl y otros taoístas tuvieron éxito. Pero su éxito depende de una confianza y una falta de ansiedad auto-frustrante, que a su vez deriva de la comprensión de que en el curso de la naturaleza, y al seguir la línea de la menor resistencia, nada puede andar mal. No creo que esta sea la misma actitud superficial de Pangloss, cuya sincera e irreflexiva opinión es la que de este es el mejor de todos los mundos posibles.

De cualquier manera, decir que esto es mucho más difícil y sutil que aquello desalentará a los ingenuos y encantará a los arrogantes deportistas intelectuales, que necesitan estar absolutamente seguros de que alcanzando la sabiduría han realizado algo extremadamente arduo. La superficialidad del Pangloss de Voltaire consiste en que es pura charla, y no gritará voluntaria y desvergonzadamente al ser devorado por un tiburón. Seguramente gritará, pero al hacerlo sentirá que ha traicionado su filosofía… sin comprender que gritar y retorcerse es el modo natural de acompañar el dolor. El taoísmo no es una filosofía que consista en obligarse a conservar la calma y el decoro bajo cualquier circunstancia. La calma real y sorprendente de las personas como Lao-tzu proviene del hecho de que están preparadas y dispuestas, sin vergüenza, a hacer lo que surja naturalmente en cada circunstancia. El increíble resultado es que ellos son mucho más sociables y civilizados que aquellos que tratan de vivir rigurosamente de acuerdo con las leyes y las consignas establecidas.

UNA VEZ MÁS: UN NUEVO COMIENZO

Hace cinco años, coincidiendo con la muerte de mi padre, mi esposa y yo nos sentimos muy agradecidos al saber que otra vida muy querida para nosotros crecía en el cuerpo de ella. Nuestro segundo hijo fue concebido poco tiempo después del fallecimiento de Alan. Durante mis primeros meses de aflicción, me sentí feliz al comprender que una nueva vida entrañaría e irradiaría la energía y el espíritu del Tao.

El 20 de agosto de 1974, nueve meses después de la partida de Alan —tiempo suficiente para madurar— comencé a escribir estas páginas, al paso que compartía con mi esposa Suzanne las fatigas del parto. Yo estaba seguro de que, incluso esto, era lo que Alan quería expresar cuando se refería a «diversión y sorpresas».

Mientras alentaba a Suzanne para remontar las ondas de cada una de sus aceleradas contracciones, comenzamos a redescubrir el significado de «la fatiga o el ejercicio del parto». «Una mujer durante las fatigas del parto», es una expresión muy extraña para describir la espontánea actividad muscular del útero cuando está preparado para expulsar el feto maduro. Por otra parte, la palabra «trabajo» puede ser perfectamente neutra cuando se la aplica a los no intelectuales. Los pueblos primitivos trabajan de forma espontánea en la caza y el pesca. Los agricultores trabajan para cultivar la tierra. Las campesinas sufren, sin más, las fatigas del parto, a menudo mientras trabajan en los campos. Solo nosotros, los intelectuales, encontramos engañoso el concepto de «fatigas del parto».

[Mi padre fue el resultado de una rigurosa educación confuciana. Jamás habría festejado la idea de presenciar el nacimiento de ninguno de sus siete hijos, aunque mi madre siempre ha mostrado con dignidad su preferencia de traer al mundo a sus hijos en su propia cama. Solo en una ocasión, durante la guerra, se vio obligada a someterse a la burocracia antiséptica de un hospital. Incluso entonces, cuando todo el personal médico desapareció a causa de un fuerte bombardeo, mi abuela hizo las veces de partera, confiando simplemente en su instintiva habilidad femenina].

Cuando nació Lark, mi primera hija, compartí con Alan la revelación y la alegría que ello me supuso. Yo había vivido, tan cerca como pude, el proceso de dar a luz y de nacer. Me sentía extático y dancé toda la noche a la luz de la luna. Era profundamente consciente de la superficialidad y egocentrismo de mis diversos intentos artísticos. Tuve la absoluta certeza de que, por mucho que me esforzara, jamás podría superar tamaña experiencia trascendental. Alan estaba encantado y me confesó que hasta que nació uno de sus nietos, se había mostrado poco dispuesto a vivir una aventura como aquella. Al igual que yo, había comprendido que todos sus años de lectura y de literatura sobre la unión cósmica, la entidad sexual y la naturaleza universal, no podían igualar esa experiencia real. Fue verdaderamente un milagro ver y sentir el acontecer del pequeño universo contenido en el niño.

Recordamos conjuntamente todas las historias taoístas de los artesanos que hablaban de la imposibilidad de transmitir su arte a las generaciones futuras. El

verdadero conocimiento solo puede ser aprehendido por medio del instinto y la experiencia real. ¡Qué triste y ridículo resulta admitir que debemos ir a clase para aprender a respirar correctamente y tomar lecciones de habilidades tan naturales como nadar, bailar y hacer el amor!

Durante mucho tiempo, viejos amigos recordaron a Alan Watts como un brillante joven erudito, severo, correcto y, por encima de todo, muy tímido. Durante su vida experimentó muchos cambios, su personalidad ligeramente insípida, ligeramente snob se fue transformando con la educación del terruño, de modo que cuando lo vi por primera vez, se sentía en gran medida identificado con su papel de gurú de niños florecientes. Fue criticado por sus colegas, especialmente por los académicos, por lo que ellos consideraban un brusco giro total al otro polo. Sentían envidia hacia él, ya que, obviamente, lo estaba pasando muy bien.

A través de su enorme talento teatral y de su capacidad y gusto por el juego comunicativo, Alan fue capaz de desprenderse de muchas de sus inhibiciones victorianas y de crear para sí mismo y para los demás un curioso tipo de equilibrio que de algún modo lo corroboraba. Más tarde, dependió más de su necesidad externa de cumplir y de recibir apoyo por parte de su audiencia. Constantemente presionado por las demandas externas, era demasiado consciente de su éxito para detenerse… y demasiado brillante para someterse a su propia naturaleza. Se convirtió en el ejemplo perfecto del hombre occidental víctima del mundo *yang* dominante. Reveló lo esencial de esta tragedia —compartida por la mayoría de los hombres en épocas de desequilibrio— al admitir: «Pero no me gusto cuando estoy sobrio», mientras se entregaba a otro trago de vodka en un momento en que sabía que no debía hacerlo.

Cuando yo acababa de llegar a América, me sorprendió notar qué difícil era para la gente tocarse entre sí, y me asombró comprobar la poca disposición de los hombres a compartir el simple afecto. Alan no era una excepción. Nos gustamos inmediatamente, pero las pocas veces que lo recuerdo cariñoso y expresivo era, generalmente, después de haber estado bailando. Para bailar tan fácil y alegremente como lo hacíamos, a menudo eran necesarios unos pocos tragos liberadores. Siempre pude percibir la tensión que había en Alan y notar su esfuerzo constante por superar sus pesadas cargas intelectuales. El viaje de Alan a su propio Oriente no fue un viaje fácil, porque él pertenecía a esa clase de hombres que se crean trampas a sí mismos con sus propias palabras y luego tenía que maniobrar para aceptarlas y rechazarlas. En el último pasaje de su autobiografía, *In My Own Way*, escribió: «Me he esforzado durante años como filósofo, pero expresado en palabras, todo resulta falso: en blanco y negro, sin color… cuando intentas restringir [la vida], alcanzas la banalidad del nihilismo formal, desde el cual el universo se refleja como “un relato contado por un idiota, lleno de sonido y furia, y que no significa nada”. Pero este “convertirse en cenizas en la propia boca de uno” es el resultado de tratar de perseguir algo que solo puede venir a ti por sí mismo». ¿Se encontraba él en el umbral de la renuncia a esa «persecución», y ese «algo» había comenzado a alcanzarle por sí mismo?

Encontré a Alan Watts después de haber pasado un año en China visitando a mi padre, tras haber vivido catorce años en América. De regreso a California, me sentí totalmente desorientado por mis múltiples identidades. Andaba precariamente sobre las dos orillas de mi escisión cultural. Alan reconfirmó mi creencia de que el equilibrio Oriente-Occidente siempre había existido dentro de mí, como una experiencia personal creciente. Reconocí en Alan una extraordinaria y maravillosa habilidad para ser tanto occidental como oriental. Cuando se lo permitía, podía ser ambos al mismo tiempo, llenando el vacío en el seno de su propio aprendizaje y experiencia. A diferencia de tantos occidentales que intentan ser orientales renunciando a su propia cultura, Alan podía ser, simplemente, él mismo. Sabía que un gurú de ojos azules y piel sonrosada podía ser tan inescrutable como uno de ojos rasgados y piel amarilla. Para él, no había motivo para ser un extraño en Occidente ni en Oriente. Nos recordaba, con sus propios éxitos y fallos, cuán perfectamente natural es para todos nosotros el desequilibrio de la vida. Nos mostró cómo la filosofía oriental ha ido penetrando gradualmente todas las clases sociales de Occidente, mientras todos lamentan la desaparición del apacible Oriente bajo las crecientes demandas tecnológicas e industriales. Indudablemente, habrá más autopistas y contaminación en Oriente al tiempo que sus grandes maestros emigran uno por uno a las montañas y a retiros de Occidente. A menudo preparo a mis amigos y alumnos para el impacto que significará descubrir que el próximo chino que conozcan será muy versado en la jerga tecnológica, pero completamente ignorante del *t'ai chi* o del Tao. La mayoría de los amigos de semejante afinidad y espíritu con los que he compartido mis estudios sobre Oriente han sido occidentales.

Una vieja parábola china cuenta cómo los dos caballos más veloces comenzaron una carrera con el sol a sus espaldas en el *este*, y al llegar a la meta se encontraron, inevitablemente, frente al sol, en el *oeste*. *Viaje a Oriente*, de Hermann Hesse y *Viaje a Occidente* (o *El rey mono*), de Wu Ch'eng-en, comparten esencialmente el mismo tema. ¿Qué es Oriente y qué es Occidente? ¿Cómo dos palabras como *Tao* y *Dow* pueden convertirse en un equívoco y una paradoja cuando tienen el mismo sonido pero son tan distintas en esencia? En chino, *Oriente-Occidente*, como una expresión que relaciona dos palabras, significa «una cosa», «algo»… y quizás «nada» en absoluto.

Nota sobre mi caligrafía

Los caracteres chinos que aparecen en la portada y a lo largo de esta obra han sido realizados según el espíritu del Tao. Al terminar cada sesión intelectual sobre los capítulos existentes, yo preparaba tinta y pincel y meditaba sobre la esencia de las

palabras y pensamientos de Alan, en chino, dejando que se movieran conmigo corporalmente, hasta que dejaban de estar separados de la danza. Todavía bailando, desenrollaba el papel de arroz y dejaba que algo ocurriera, moviendo continuamente el pincel lleno de tinta, sin dejar de pensar.

El camino del Tao no es el camino de un hombre. Es el camino universal. La caligrafía escrita por mí no es, en realidad, exclusivamente mía; también pertenece a Alan Watts, ya que gran parte de su energía espiritual encamó en mí cuando yo escribía estas palabras cursivas. También es tuya, lector, ya que estás afinado con nosotros en este fluir de la corriente.

En esencia, si hojeas rápidamente las páginas de este libro, siguiendo simplemente la energía que une, de una página caligrafiada a la siguiente, serás capaz de sentir el espíritu del Tao. Las palabras son pensamientos para el goce, y aquí tienes, para divertirte, las palabras del supremo maestro Alan. Entretanto, él te advierte que no te detengas en las palabras; desea que juegues y dances con los caracteres chinos cada vez que sientas que te pesa la cabeza o que tus pensamientos se han estancado.

El Tao está aquí, en negro o en blanco y en todo lo que hay entre uno y otro. Después de todo, era Alan quien solía decir: «¡Cuando recibas el mensaje, cuelga el teléfono!». Entonces, goza de tu conversación con él; deja que cese la charla cuando vuestros corazones-mentes se unan. Deja el libro a un lado y danza durante un rato.

AL CHUNG-LIANG HUANG

BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES ORIGINALES CHINAS

CHIEH TZU YÜAN HUA CHUAN.

The Mustard-Seed Garden Manual of Painting: Classified Collections of Facsímiles of Chínese Oíd Masters, Copies and Commentaries by Wang Anchieh and Lee Li-oon. The Wen-kwang Book Store, Hong Kong, 1956.

CHU TZU K'AO SHIH.

By Liang Ch'i-ch'ao (1873-1929).
Chung-hua Book Co., Taipei, 1957.

CHUANG-TZU.

1. *Chuang-tzu Nan Hua Ching*.
   Hsiang Ch'i Lao Jen, ed.
   Chung-hua Book Co., Taipei, 1917.
2. *Chuang-tzu*.
   Yeh Yu-lin, ed.
   Kwang-yi Book Co., Shanghai, 1941.
3. *Pai Hua Chuang-tzu Peng*.
   Yeh Yu-lin, ed.
   Wen-yuen Book Co., Taipei, 1967.
4. *Chuang-tzu Yin Te*.
   Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series No. 20, 1965.

CHUNG KUO CHE HSUEH SHIH.

The History of Chínese Philosophy.
By Fung Yu-lan.
Commercial Press, Shanghai, 1934.

CHUNG KUO CHUNG KU SHIH
HSIANG CH'ANG PIEN.

The Longhand Edition of Medieval Chinese Thoughts. By Hu Shih.
The Hu Shih Memorial Series.
Mei-ya Publishers, Taipei, 1971.

CHUNG KUO KU TAI CHE HSUEH SHIH.

The History of Ancient Chinese Philosophy.
By Hu Shih.
Commercial Press, Shanghai, 1920.

HAN FEI TZU.

Writings of Han Fei.

Wang Hsian-shen, ed.
Commercial Press, Taipei, 1965.

HSIEN CH’IN CHENG CHIH SSU HSIANG SHIH.
A History of China’s Political Thoughts in the Pre-Ch’in Period.
By Liang Ch’i-ch’ao.
Commercial Press, Shanghai, 1925.

HUAI NAN TZU.
Writings of Liu An, d. −122.
Kao Yu, ed. (+205-212).
Chung-hua Book Co., Taipei, 1966.

I CHING.
The Book of Changes.
1. *Han Shih Ching Chou I Ts’an Tsu Chi Cheng*.
The Han Dynasty Stone Rubbing of *I Ching*. Ch’u Wan-li, ed.
Historical Language Studies, Central Research Study Bureau Edition No. 46, Taipei, 1961.
2. I Ching Yun Ta I.
Hsieh Meng, ed., Yuan Dynasty.
Commercial Press, Taipei, 1971.

KUAN-TZU.
Writings of Kuan Chung, d. −122.
1. Fang Hsuan-ling, ed., T’ang Dynasty, +578-648. Reprint, Cheh-chiang Book Co., 1876.
2. T’ang Ching-kao, ed.
Commercial Press, Shanghai, 1926; Commercial Press, Taipei, 1967.

LAO-TZU: TAO TE CHING.
Original commentaries by Wang Pi, Wei Dynasty (+226-249).
Chi Tang Tzu Lao-tzu Tao Te Ching Chu.
Reprint of Ku I Ch’un Hsu Peng, 1884.
I-wen Press, Taipei, 1950.

LI CHI.
Records of Rites.
Original commentaries by Cheng Hsuan, Han Dynasty.
1. Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series No. 27.
Chínese Materials and Research Aids Service Center, Inc., Taipei, 1966.

2. *Li Chi Chi Shieh*.
Sun Hsi-tan, ed.
Commercial Press, Taipei, 1965.
3. *Li Chi Ching Hua Lu*.
Chung-hua Book Co., Taipei, 1966.

LIEH-TZU.
Writings of Lieh Yu-ko, −4th century.
1. Chang Kan, ed.
Commercial Press, Shanghai, 1959.
2. Tang Ching-kao, ed.
Commercial Press, Taipei, 1965.
3. Lie zi. El libro de la perfecta vacuidad.
Ed. Kairós, Barcelona, 1987.

SHIH CHI.
Records of the Grand Historian of China.
By Ssu-ma Ch'ien.
Preface dated 1747.
Pei Yind, ed.
Tung-wen Book Co., Shanghai, 1884.
Later editions: Ch'uin Hsueh Book Co., Shanghai, 1929. Commercial Press, Shanghai, 1934. Commercial Press, Taipei, 1965. Chung-hua Book Co., Peking, 1973.

TAO CHIA SHIH TZU HSING PIEN.
Taoism: Sacred Books.
By Yen Ling-feng.
Commercial Press, Taipei, 1968.

WU CH'IU PEI TSAI LAO-TZU CHI CH'ENG CHU PIEN.
By Yen Ling-feng.
Chung-hua Book Co., Taipei, 1965.

2. LITERATURA OCCIDENTAL

Blofeld, John, ed. *The Zen Teaching of Huang Po on the Transmission of Mind*. Grove Press, New York, and Rider & Co., London, 1958.

Brown, G. Spencer. *Laws of Form*. George Allen & Unwin, London, 1969, Julian Press, New York, 1972.

Chan, Wing-tsit, tr. *The Platform Scripture of the Sixth Patriarch*. St. Johns University Press, Jamaica, N.Y., 1963.

Chiang, Yec. *Chinese Calligraphy*. Methuen & Co., London, 1938, 3rd ed., revised and enlarged, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1973.

Ch'u Ta-kao, tr. *Tao Te Ching*. George Allen & Unwin for Buddhist Society, London, 1937.

Creel, Herrlee G. What is Taoism? and Other Studies in Chinese Cultural History. University of Chicago Press, 1970.

Dhiegh, Khigh Alx. The Eleventh Wing: An Exposition of the Dynamics of I Ching for Now. Dell Publishing Co., New York, 1973.

Duthuit, Georges. *Chinese Mysticism and Modern Painting*. Chroniques du Jour, Paris, and A. Zwemmer, London, 1936.

Duyvendak, J. J. L., tr. *Tao Te Ching: The Book of the Way and Its Virtue*. John Murray, London, and Transatlantic Arts, Hollywood, Fla., 1954.

Feng, Gia-fu, and Jane English, trs. (1) *Tao Te Ching*. Alfred A. Knopf, New York, 1972. Wildwood House, London, 1973.

(2) *Chuang Tsu: Inner Chapters*. Alfred A. Knopf, New York, 1974.

Forke, Alfred. The World-Conception of the Chinese.

Arthur Probsthair & Co., London, 1925.

Forrest, Robert Andrew. *The Chinese Language*. 2nd rev. ed. Humanities Press, New York, and Faber & Faber, London, 1965.

Fung Yu-lan (1) A *History of Chinese Philosophy*, 2 vols. Tr. Derk Bodde. Princeton University Press, and George Allen & Unwin, London, 1952-53.

(2) *A Short History of Chinese Philosophy*. Ed. Derk Bodde. Free Press, New York, 1966.

(3) *Chuang Tzu: A New Selected Translation*. The Commercial Press, Shanghai, 1933. Repr. Paragon Book Reprint Corp., New York, 1963.

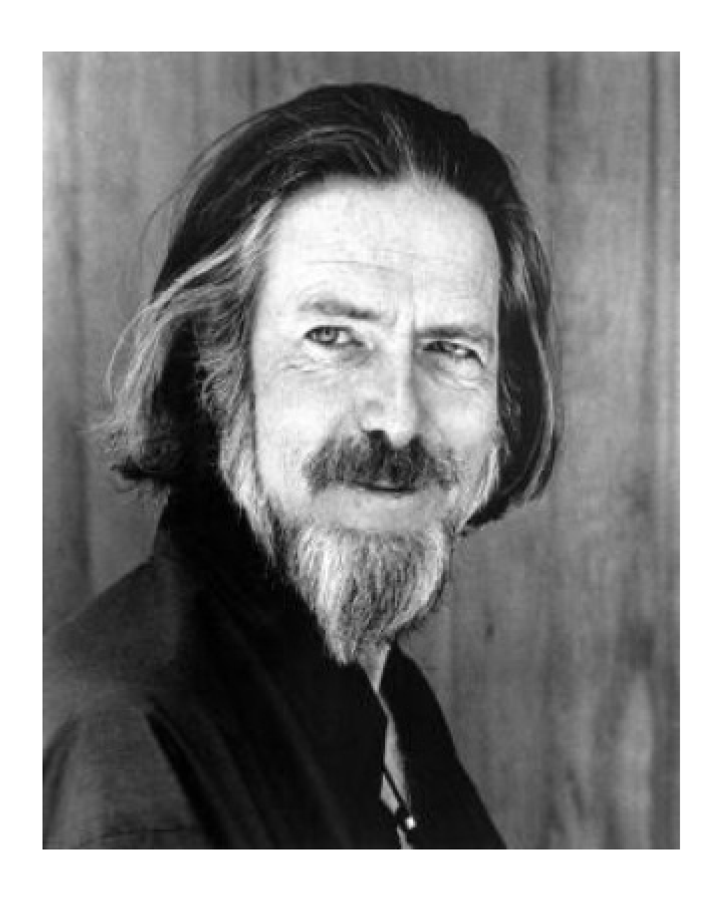
Gernet, J. «Entretiens du Maître de Dhyana Chen-houei du Hotsô.» *Publications de VEcole Française d'Extrême-Orient*, vol. 31, 1949.

Giles, Herbert A., tr. *Chuang Tzu: Mystic, Moralist, and Social Reformer*. Kelly & Walsh, Shanghai, 1926. Repr. AMS Press. New York, 1972.

Giles, Lionel, tr. *Taoist Teachings: From the Book of Lieh Tzu*. E. P. Dutton, New York, and John Murray, London, 1912. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New

York, n.d.
Graham, Angus Charles. *Two Chinese Philosophers: Ch'eng Ming-tao and Ch'eng Yi-ch'uan*. Lund, Humphries & Co., London, and Clarke, Irwin & Co., Toronto, 1958.
Heyerdahl, Thor. *The Kon-Tiki Expedition*. George Allen & Unwin, London, 1965. Rand McNally & Co., Chicago, 1968.
Hu Shih (1) «The Development of Zen Buddhism in China.» *Chinese Political and Social Review*, vol. 15, no. 4, 1932.
(2) «Ch'an (Zen) Buddhism in China, Its History and Method.» *Philosophy East and West*, vol. 3, no. 1. Honolulu, 1953.
Huang, A1 Chung-liang. Embrace Tiger, Return to Mountain: The Essence of T'ai Chi. Real People Press, Moab, Utah, 1973.
Huyghe, René. *Art and the Spirit of Man*. Tr. Norbert Guterman. Harry N. Abrams, New York, and Thames & Hudson, London, 1962.
Kapleau, Philip, ed. and tr. *Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, Enlightenment*. Harper & Row, New York, 1966.
Kepes, Gyorgy. *The Language of Vision*. P. Theobald, Chicago, and Alec Tiranti, London, 1945.
Legge, James, tr. *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*. Ed. F. Max Muller. 2 vols. Clarendon Press, Oxford, 1891. Repr., Dover Publications, New York, 1962. Lin Yutang (1) *The Importance of Living*. William Heinemann, London, 1938. J. P. Putnam's Sons, New York, 1974.
(2) *The Wisdom of China and India*. Random House, New York, 1942. Michael Joseph, London, 1944 (2 vols.).
(3) *The Wisdom of Lao-tse*. Random House, Modern Library, New York, 1948.
Morgan, Evan. *Tao the Great Luminant*. Kelly & Walsh, Shanghai, 1934. Repr., Paragon Book Reprint Corp., New York, 1969.
Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*. 5 vols. Cambridge University Press, 1954-74.
Radhakrishnan, Sarvepalli, tr. *The Bhagavadgita*. Harper & Row, New York, and George Allen & Unwin, London, 1948.
Reps, Paul. *Zen Flesh, Zen Bones: A Collection of Zen and Pre-Zen Writings*. Charles E. Tuttle Co., Tokyo and Rutland, Vt., 1957.
Rickett, W. Allyn. *Kuan Tzu*. Hong Kong University, 1965. Oxford University Press, New York and London, 1966.
Rose-Innes, A. C. *Beginner's Dictionary of Chinese-Japanese Characters*. 4th ed. International Publications Service, New York, 1973.
Rozin, Paul, Susan Poritsky, and Raina Sotsky. «American Children with Reading Problems Can Easily Learn to Read English Represented by Chinese Characters.» *Science*, March 26, 1971.
Schwenk, Theodor. *Sensitive Chaos*. Tr. Olive Whicher and Johanna Wrigley.

Rudolph Steiner Press, London, 1965.
Senzaki, Nyogen, and Paul Reps, trs. *The Gateless Gate, or Wu Men Kuan (Mumon Kan) by Ekai*. J. Murray, Los Angeles, 1934.
Siu, R. G. H. *The Man of Many Qualities: A Legacy of the I Ching*. M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1968.
Sze, Mai-mai. *The Tao of Painting*. Bollingen Series XLIX, 2nd ed. (2 vols, in 1). Princeton University Press, 1963.
Thoreau, Henry David. «Walking.» In *Walden and Other Writings of Henry David Thoreau*. Random House, Modern Library, New York, 1950.
Waley, Arthur. The Way and Its Power: A Study of the Tao Te-ching and Its Place in Chinese Thought. *George Allen & Unwin, London, 1956. Grove Press, New York, 1958*.
Ware, James R., tr. *The Sayings of Chuang Tzu*. New American Library, Mentor Books, New York, 1963.
Watson, Burton, tr. *Complete Works of Chuang-tzu*. Columbia University Press, New York, 1968.
Watts, Alan (1) *Zen Buddhism*, Buddhist Society, London, and P. D. and lone Perkins, Pasadena, Calif., 1947.
(2) *Zen* (same books as above, but enlarged). Delkin, Stanford, Calif., 1948.
Welch, Holmes. *The Parting of the Way*. Methuen & Co., London, 1958. Beacon Press, Boston, 1966 (as *Taoism: The Parting of the Way)*.
Whyte, Lancelot Law. *The New Development in Man*. Cresset Press, London, 1944. Henry Holt, New York, 1948.
Wieger, Leon. Chinese Characters: Their Origin, Etymology, History, Classification, and Signification. Tr. L. Davrout. 2nd ed. 1927. Repr., Dover Publications, New York, 1965.
Wilhelm, Richard (1) / *Ching or the Book of Changes*. Tr. Cary F. Baynes. Bollingen Series XIX. 3rd ed. Princeton University Press, 1967.
(2) *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*. Tr. Cary F. Baynes. Rev. ed. Harcourt, Brace & World, New York, and Routledge & Kegan Paul, London, 1962.
Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan Paul, London, and Harcourt, Brace & Co., New York, 1922.
Yampolsky, Philip B., ed. and tr. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Columbia University Press, New York, 1967.



ALAN WILSON WATTS (Chislehurst Kent, 6 de enero de 1915 - Mt. Tamalpais California, 16 de noviembre de 1973) fue un filósofo británico, así como editor, sacerdote anglicano, locutor, decano, escritor, conferenciante y experto en religión. Se le conoce sobre todo por su labor como intérprete y popularizador de las filosofías asiáticas para la audiencia occidental.

Escribió más de veinticinco libros y numerosos artículos sobre temas como la identidad personal, la verdadera naturaleza de la realidad, la elevación de la conciencia y la búsqueda de la felicidad, relacionando su experiencia con el conocimiento científico y con la enseñanza de las religiones y filosofías orientales y occidentales (budismo Zen, taoísmo, cristianismo, hinduismo, etc.)

Alan Watts fue un conocido autodidacta. Becado por la Universidad de Harvard y la Bollingen Foundation, obtuvo un máster en Teología por el Seminario teológico Sudbury-Western y un doctorado honoris causa por la Universidad de Vermont, en reconocimiento a su contribución al campo de las religiones comparadas.

Notas

PREFACIO

[1] Obsérvese que sigo las simplificaciones de fechas realizadas por Joseph Needham, sustituyendo las siglas B.C. y A.D. por los signos - y +, dado que los primeros son poco elegantes e inconsistentes y no resultan internacionalmente comprensibles pues el primero significa, para el idioma inglés, «Before Christ» (antes de Cristo) y el segundo, para el latín, *Anno Domini* (Año de Nuestro Señor). Curiosamente, ni B.C. ni A.D. figuran en el índice de Abreviaturas y Signos del *Oxford University Dictionary*, editado en 1955. <<

PROLEGÓMENA

[1] También he tenido que utilizar el alfabeto —un tanto grotesco— de los Símbolos Fonéticos Internacionales, empleado para representar las palabras chinas que aparecen en Forrest, pero ningún lector avezado podrá darle sentido. El problema es realmente insoluble. Recuerdo que siendo pequeño me dediqué a escribir todo lo que sabía de modo tal que fuese inteligible para las personas que viviesen miles de años después. Pero comprendí que primero debía inventar una clave en cuanto a la pronunciación de las letras del alfabeto para cuyo fin tenía que utilizar el mismo alfabeto. <<

[2] *Shih Chi*, tr. Legge (1), págs. 80-81. <<



[3] Fung Yu-lan (2), pág. 104. Para mayor información sobre la investigación de estas fechas, véase Creel (1), capítulos 1 y 4. <<

[4] Creel (1), pág. 55. <<

[5] Véase Needham (1), vol. 2, pág. 422 e ilust. Aunque en este punto la idea se relaciona con el principio budista de la metamorfosis (*nirmana* o *hua*) no encuentro en la iconografía hindú o tibetana la imagen del cambio de piel que, en consecuencia, parece derivar del taoísmo Hsien. <<

[6] Creel (1), pág. 19. <<

1. EL LENGUAJE CHINO ESCRITO

[1] Éstos son caracteres muy simplificados —el primero cursivo y el segundo de tipo manuscrito— utilizados para designar las sílabas del japonés hablado. El japonés escrito combina estos alfabetos con los ideogramas chinos (*kanji)* de modo que, entre otras cosas, los verbos pueden ser conjugados y los sustantivos declinados. Pero pienso que esto coincidiría con la opinión de la mayoría de los occidentales que consideran mucho más difícil leer el japonés que el chino. Antes de poder leer el japonés, debes poder hablarlo. <<

[2] Lin Yutang (1), pág. 164. <<

[3] Rozin, Poritsky y Sotsky (1), págs. 1264-67. <<

[4] Además de los trazos básicos (del pincel), existen componentes más complejos, aproximadamente equivalentes a las formas más simples de los 214 «radicales» en que aparecen clasificados los ideogramas en los diccionarios. Me parece que el diccionario para principiantes más conveniente y sensiblemente compuesto es el de Arthur Rose-Innes (1), aunque las pronunciaciones pertenecen al japonés. En cuanto al uso de un principio similar en la pintura, véase Mai-mai Sze (1), vol. 2, la sección titulada «The Mustard-Seed Garden». Véase también *Chinese Calligraphy*, de Chiang Yee (1). <<

2. LA POLARIDAD YIN-YANG

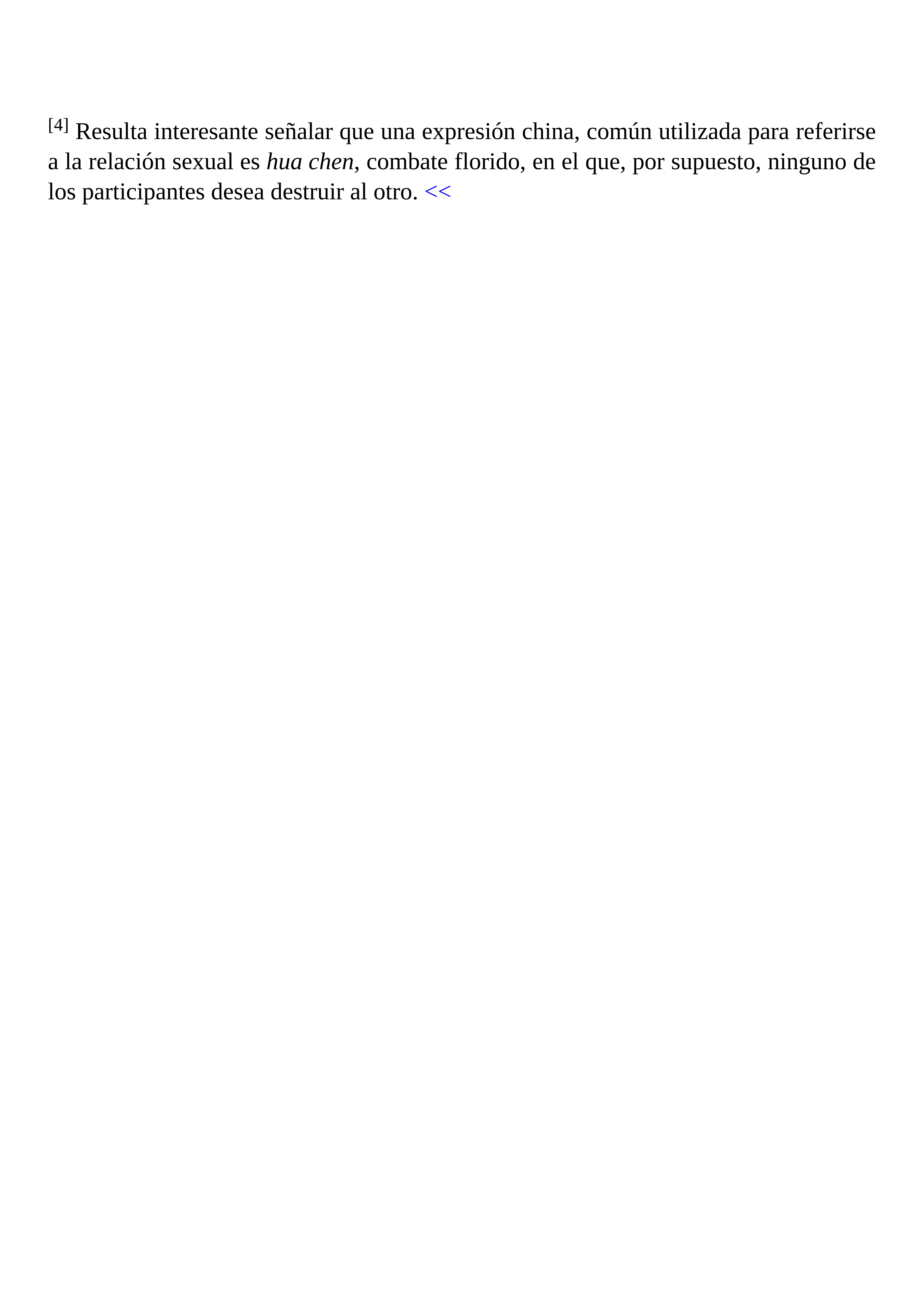
[1] *Lao-tzu* 47, tr. auct. <<

[*] Por otra parte, la hembra también cuenta con un órgano sexual convexo —el clítoris— más pequeño pero probablemente más potente que el del macho en lo que concierne al placer (orgasmos mucho más sostenidos). Ella también posee un pecho convexo comparado con el tórax chato del macho. Sobre todo, ella está dotada de un aparato que le da la posibilidad de parir —envidiado por muchos hombres en nuestros días—, y su belleza es más penetrante que la opulencia del pavo real, que se destaca entre los machos de todas las especies. Los chinos siempre han conocido este «equilibrio en el desequilibrio»» Quizás ésta sea una de las razones de la represión universal de la mujer por su hombre.

El asterisco señala notas adicionales realizadas por Al Chung-liang Huang, quien piensa que los cambios y agregados deberían haber sido hechos por Alan Watts mismo si viviera y continuara mejorando el manuscrito existente. Todos los comentarios están basados en discusiones entre Al Huang y Alan Watts en la época en que trabajaron juntos en la realización de esta obra. Algunas están adaptadas o tomadas directamente de las palabras de algunos amigos que leyeron el primer borrador de Alan y tuvieron la amabilidad de comentarlo. <<

[2] *Lao-tzu* 28, tr. auct. <<

[3] *Lao-tzu* 2, tr. auct. <<



[4] Resulta interesante señalar que una expresión china, común utilizada para referirse a la relación sexual es *hua chen*, combate florido, en el que, por supuesto, ninguno de los participantes desea destruir al otro. <<

[5] *Lao-tzu* 11, tr. Gia-fu Feng (1), n.p., mod. auct. <<

[6] EB (1947), vol. 8, pág. 182. La cursiva es mía. Esto recuerda las palabras con que comienza Lao-tzu: «El Tao que puede ser expresado no es el Tao Eterno», y continúa hasta llegar a escribir un libro entero sobre el tema; el artículo que sigue después de este párrafo es una discusión ampliamente erudita sobre las propiedades y comportamiento de esta desconocida «esencia». <<

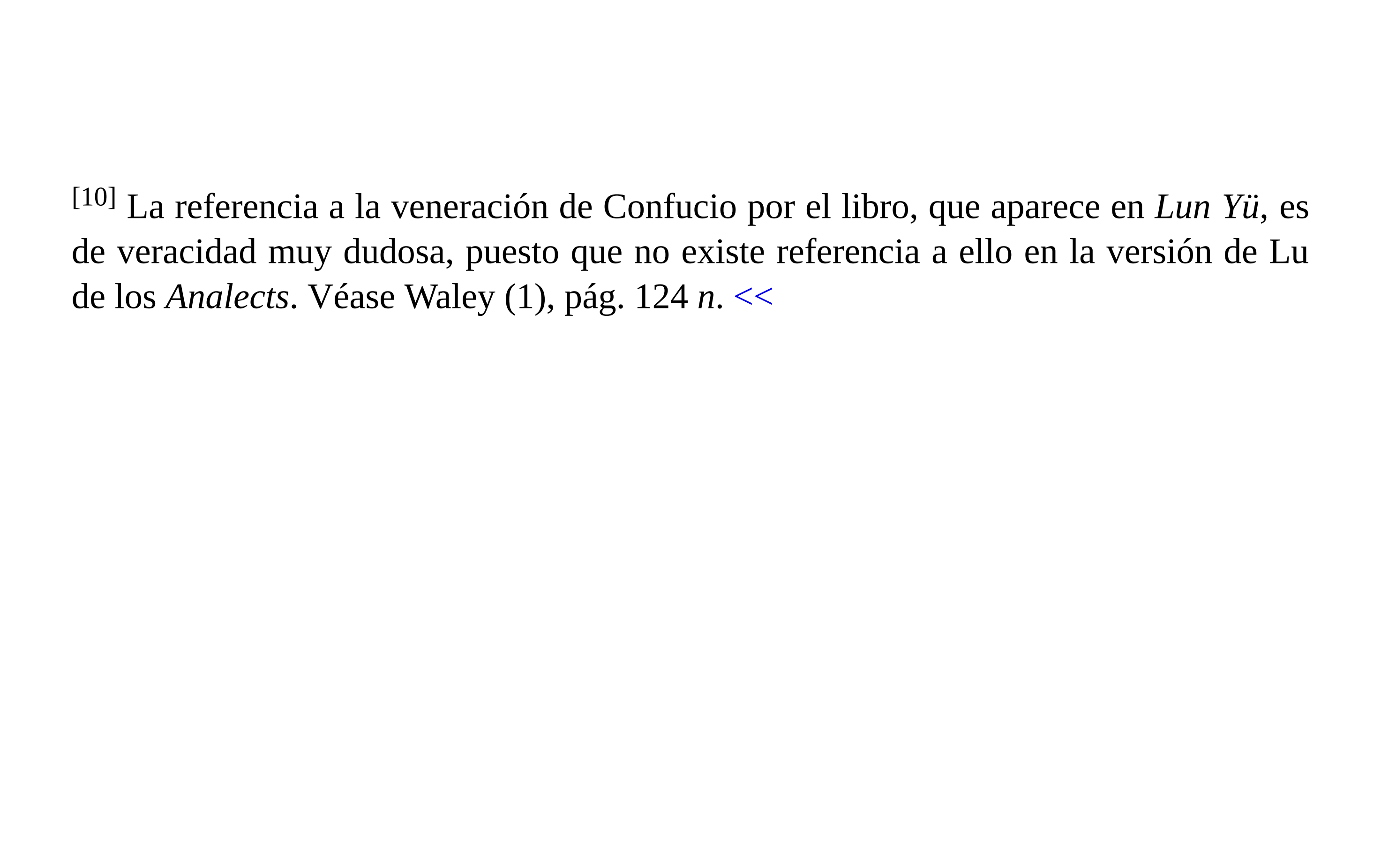
[7] *Tan-ching* 24, tr. Yampolsky (1), pág. 146. <<



[8] *Ch’en-tzu*, tr. Forke (1), pág. 68, mod. auct. Véanse también los trabajos de Ch’en Ming-tao y Ch’eng Yi-ch’uan, en Graham (1). <<

[*] Y si analizamos la historia china, veremos que ha habido una revolución tras otra, cada una girando con igual urgencia al extremo opuesto del gobierno anterior. Cíclicamente, después de alcanzado un equilibrio, un nuevo desequilibrio comienza a adquirir forma y entonces se hace necesaria una nueva revolución. La mayoría de los chinos consideran al actual gobierno chino como una fase de la luna. El nombre del rey o gobernante puede cambiar de tiempo en tiempo pero el pueblo chino, el ser humano y su naturaleza, permanecerán invariables. <<

[9] *Chuang-tzu* 17, tr. Lin Yutang (3), pág. 51. <<



[10] La referencia a la veneración de Confucio por el libro, que aparece en *Lun Yü*, es de veracidad muy dudosa, puesto que no existe referencia a ello en la versión de Lu de los *Analects*. Véase Waley (1), pág. 124 *n*. <<

[11] Wilhelm (1), pág. 249. <<

[12] Duthuit(l), págs. 33-34. <<

[13] Algunos relatos dicen que los hexagramas del *I Ching* derivaron de la contemplación de grietas que aparecían en el caparazón de una tortuga cuando se la calentaba, y esto seguramente sustenta la idea de que el método se basaba en algo semejante a la visión eidética. <<

[*] Hokusai (1760-1829), uno de los más grandes maestros Ukiyoye de Japón, fue llamado en una ocasión por el emperador para que fuera a pintar a palacio. Primero sumergió las patas de un pollo en tinta azul y las arrojó suavemente sobre un largo rollo de papel de paja de arroz. Luego sumergió las patas de otro pollo en tinta bermellón y simplemente dejó al pollo que caminara libremente sobre el papel. Una vez hecho esto, se inclinó respetuosamente ante su amo real y le mostró la pintura, a la que llamó «Hojas de otoño cayendo sobre el río Yangtze». <<

[*] Para otras observaciones útiles sobre el *I Ching*, a diferencia de los textos básicos, véase R. G. H. Siu, *The Man of Many Qualities* Khich Alx Diegh, *The Eleventh Wiuf*. <<



[14] Cuento folklórico popular, *Huai Nan Tzu* 18, pág. 6a. Una versión de este cuento, relatada por Lieh-Tzu, aparece en Lin Yutang (1), pág. 160. <<

[15] Un sentimiento que es, de todas formas, más teórico que real. Los pueblos de Sri Lanka, Birmania y Thailandia, donde el budismo Theravada predomina, son gente increíblemente alegre y sociable. <<

[16] *Lao-tzu* 57, tr. Gia-fu Feng (1), n.p., mod. auct. <<



[17] Cf. Needham (1), vol. 2, pág. 250. Y para una discusión detallada de las teorías *ying-yang* y *wu hsing*, véase ibid., sec. 13c., págs. 232 et seq. <<

[18] *Lao-tzu* 42, tr. auct. <<

3. TAO

[1] Véase nota 3, más adelante. <<

[2] *Wu-men Kuan* 19, tr. auct. En este contexto, *hsin* debe ser traducida como «conciencia», más que como «mente», «pensamiento», o «corazón». Pero incluso aquélla es incorrecta. La «conciencia ordinaria» es el modo en que el mundo es percibido naturalmente, tal como lo percibe un niño que todavía no sabe hablar. <<

[3] Nótese la interesante divergencia de Duyvendak (1) con respecto a las otras versiones. Él la explica (págs. 17-19) señalando que ni Lao-tzu ni Chuang-tzu utilizan la palabra *tao* en el sentido de lenguaje, y sugiere que la frase *ch'ang tao* no deberá ser entendida como el verdadero, eterno y auténtico Tao sino, por el contrario, como un Tao que es fijo y definible y, por lo tanto, no es en absoluto el Tao verdadero. Siguiendo su idea, yo traduciría: «El Tao que es verdaderamente Tao no es un Tao fijo». Pero ¿no va a parar todo a lo mismo? <<

[4] Los pandits son confusos en este punto. Wieger (1) considera que *hsing* deriva del pictograma que indica el pie izquierdo y el derecho (pág. 163), mientras Needham (1), pág. 222, lo interpreta como cruce. En cualquier caso, denota movimiento. <<

[5] Así, cuando se le preguntó a Yün-men, maestro Ch’an: «¿Qué es el Tao?», respondió simplemente con la palabra *ch’ü*: ir, continuar, avanzar, alejarse. Este término debe entenderse en el sentido de avanzar sin interrupción ni titubeos, como en la frase *mo chih ch’ü*. <<

[6] *Lao-tzu* 34, tr. auct. <<

[7] *Chuang-tzu* 6, tr. Fung Yu-lan (3), pág. 117, mod. auct. Nótese la sofisticada distinción entre eternidad y tiempo perdurable, y el contraste con la imagen del Padre-Dios como el Anciano de los Días. <<

[8] *Lao-tzu* 25, tr. auct. <<

[9] *Lao-tzu* 28, tr. auct. <<

[10] *Lao-tzu* 26, tr. auct. <<

[11] Wittgenstein (1), 6.35. Cf. también 6.341-2. <<

[12] Citado en *Zenrin Kushu (Ch’an Ling Chü Chi)*, pág. 194, tr. auct. Este es un pequeño libro de proverbios frecuentemente empleado en la enseñanza budista del Zen. Se compone de versos cortos que van desde una sola palabra a casi treinta, generalmente en rima, como en un poema. Este proverbio en particular es un verso de diez palabras dividido en coplas de cinco palabras cada una. <<

[13] Véase más arriba, págs. 22-23. También *Chuang-tzu*, más adelante, pág. 52. <<

[14] *Lao-tzu* 1, tr. auct. <<

[15] Huai Nan Tzu 9, pág. Ib, tr. Needham (1), vol. 2, pág. 561. <<

[16] Cf. Needham (1), vol. 2, sec. 18.7. Toda esta sección consiste en una maravillosa discusión sobre las diferencias entre las visiones occidentales y china de la ley, tanto humana como natural. Aunque la filosofía completa de *li* fue formulada por Chu Hsi (+1130 a +1200), la palabra aparece treinta y cinco veces en el *Chuang-tzu*. <<

[17] *Lao-tzu* 8, tr. auct. <<

[18] *Lao-tzu* 32, tr. auct. <<

[19] *Lao-tzu* 43, tr. auct. <<

[20] *Lao-tzu* 66, tr. auct. <<

[21] *Lao-tzu* 78, tr. auct. <<

[22] *Chuang-tzu* 13, tr. H. A. Giles (1), págs. 157-58. <<

[23] *Chuang-tzu* 21, tr. H. A. Giles (1), pág. 268. <<

[24] *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), págs. 239-40. Cf. *Lieh-tzu* 2 y 8. <<

[*] *Kuan-tzu*, una compilación de obras escritas por Kuan Chung —un estadista de la época anterior a Confucio (m. −645)—, fue reunida por los eruditos de la Academia Chi-Hsia (-300) junto con las últimas interpretaciones Han. Algunos de los más penetrantes enunciados del Tao pueden encontrarse en este conjunto de fuentes. Alan Watts hablaba a menudo de escribir un libro sobre *Kuan-tzu* y *Huai Nan Tzu*, otro libro de diversas fuentes recopilado por los eruditos de la corte de Liu An (m. −122). Véanse pasajes escogidos de ambos en Needham (1) y en Fung Yu-lan (1); también en *Kuan Tzu*, un libro de dos volúmenes escrito por W. Allyn Rickett de la Universidad de Pennsylvania, y en *Tao the Great Luminant*, de Evan Morgan. <<

[25] *Kuan-tzu* 39, tr. Fung Yu-lan (Bodde), vol. 1, págs. 166-67. <<

[26] *Zenrin Kushu* 14, pág. 267, tr. auct. <<

[27] *Han Fei Tzu* 20, tr. Fung Yu-lan (Bodde) (1), vol. 1, pág. 177. <<

[28] *Lao-tzu* 29, tr. auct. La palabra *shen* presenta problemas para el traductor, pues los significados usualmente elegidos —espíritu, dios, divino, sobrenatural, etc.— no resultan satisfactorios. Considero que tiene el significado de esa inteligencia innata (o *li)* de cada organismo en particular y del universo como totalidad, que está fuera de todo cálculo. <<

[29] *Chuang-tzu* 2, tr. Fung Yu-lan (3), págs. 46-47. Veamos cómo interpretan otros traductores la última oración. «Parecería como si debiera existir algún Verdadero Señor entre ellos» (Watson [5]). «Seguramente, existe algún alma que los gobierna a todos» (H. A. Giles [4]). «Os juro que hay un verdadero soberano» (Ware [3]). «Debe haber un verdadero Gobernante entre ellos» (Legge [2]). Yo lo leería como «Su auténtico gobernante se encuentra aquí», teniendo en cuenta la frase anterior, «¿Actúan alternativamente como gobernantes y sirvientes?». <<

[30] Poco antes de su muerte, acaecida en 1972, Lancelot Law Whyte —el morfólogo británico y filósofo de la ciencia— me explicó que estaba trabajando en la idea de que la medición angular de modelos era un modo de describir el mundo mucho más eficaz que la medición de la acción y reacción de las presiones y fuerzas. Su trabajo, pertinente a este tema, aparece en la Bibliografía. <<

[31] *Chuang-tzu* 2, tr. Fung Yu-lan (3), pág. 53. <<

[32] Ibid., pág. 56. <<

[33] *Chuang-tzu* 23, tr. Lin Yutang (3), pág. 86, mod. auct. <<

4. WU-WEI

[1] *Lao-tzu* 37, tr. auct. <<

[2] *Lun-yü* 15.4 tr. Creel (1), pág. 58. <<

[3] En referencia a éstos, véase Creel (1), págs. 61 ss. <<

[4] *Lao-tzu* 80, tr. Ch’u Ta-kao (1), pág. 95, mod. auct. Cf. *Chuang-tzu* 10. <<

[5] *Chuang-tzu* 12, tr. H. A. Giles (1), págs. 151-53, mod. auct. La frase: «Actúan libremente… hacia nadie.» está traducida por Watson del siguiente modo: «Se menean de un lado a otro como insectos, haciendo favores a otros, pero no saben que son bondadosos». <<

[6] Thoreau (1), págs. 628-29. <<

[7] *Chuang-tzu* 11, tr. H. A. Giles (1), pág. 119. <<

[8] Lao-tzu 68, tr. Ch’u Ta-kao (1), pág. 83. <<

[9] *Li Chi* 32, tr. Lin Yutang (2), págs. 830-35. <<

[*] Nótese que en la cita de más arriba, el uso de términos tales como «naturaleza humana», «caballero», «un hombre verdadero», «hombre superior», se inscribe en la tradición en la que la palabra «hombre» implica a los seres humanos de ambos sexos. En chino, la palabra *jen* seres humanos, no tiene género que la diferencie. Propongo que en el futuro todos los traductores del chino utilicen la palabra «humano» cuando se habla de hombre en este sentido. A fin de cuentas, no traducimos la palabra confuciana *jen* como «piedad del hombre» sino, más bien, como «piedad humana». <<

[10] Hu Shih, pág. 43. <<

[*] Una de las tareas menos espontáneas al concluir esta obra ha sido lograr encontrar los títulos y los números de página de las fuentes donde se encuentran las citas que Alan presenta. Él nunca llevaba un registro de dónde y cómo las encontraba, al menos no sobre el papel. Me siento agradecido a muchos amigos eruditos y a ingeniosos bibliotecarios que, durante los meses pasados, me han ayudado a localizarlas todas, salvo una. He decidido dejarla pasar, simplemente para mostrar que el círculo abierto es generalmente más real y menos estéril. Hu Shih escribió varias versiones diferentes del mismo relato histórico, tanto en chino como en inglés, y probablemente Alan dio con ésta en el lugar menos pensado… o en el más obvio. Hasta ahora no hemos sido capaces de encontrarla en ninguno de los libros de Hu Shih disponibles en lengua inglesa, ni de descubrirlo en ninguno de los artículos con los que colaboró en diversos libros y publicaciones sobre cultura china. Pero sabemos que él la escribió. Todos los especialistas en Hu Shih sabrán dónde encontrarla. A los otros, probablemente, no les podía importar menos.

En la época en que asistía a la escuela primaria, en una ocasión, mi padre me presentó a Hu Shih, a quien conocía y admiraba. Recuerdo a Hu palmeándome la cabeza aprobatoriamente cuando con orgullo recité de memoria un párrafo de su obra, que normalmente estudiábamos en nuestras clases de literatura china. Gracias, tío Hu, por tu contribución a este libro. <<

[11] Ibid., págs. 44-45. <<



[12] *Lao-tzu* 57, tr. Ch'u Ta-kao (1), pág. 72, mod. auct. «Cosas frívolas» son el tipo de objetos que se encuentran en venta en las «tiendas de regalos». <<

[13] *Chuang-tzu* 6, tr. Legge (1), pág. 286. <<

[14] Ibid., pág. 291, mod. auct. <<

[15] Al plantear esta cuestión, comprendo que *vis-à-vis* de los modernos disciplinarios Ch’an (Zen) de la rama del budismo de «piernas doloridas» soy un hereje deplorable ya que, para ellos, *za-zen* (la postura de sentado del Zen) y *sesshin* (largos períodos en dicha posición) representan el *sine qua non* del despertar (o esclarecimiento), de acuerdo con su escuela. He sido severamente criticado por esta opinión en la obra de Kapleau (1), págs. 21-22 y 83-84, si bien el único texto de la primitiva literatura Zen que cita a modo de refutación es el del *Huang-po Tuan-chi Ch’an-shih Wang-ling Lu* (anterior al año +850): «Cuando practiquéis el control mental *[ts’o-ch’an]*, sentaos en la posición correcta, permaneced absolutamente quietos y no permitáis que el menor movimiento de vuestras mentes os perturbe» (tr. Blofeld [10], pág. 131). Considerando el amplio énfasis puesto sobre el *za-zen* en los últimos tiempos, es extraño que esto sea todo lo que Huang-po tenga que decir al respecto. El lector interesado en las raíces de esta cuestión sólo tiene que consultar *T’an-ching*, de Hui-neng (tr. Chan Wing-tsit [9] o Yampolsky [8], esp. sec. 19), o *Shen-hui Ho-chang I-chi* (tr. Gernet [7], esp. sec. 1.113), o a Ma-tsu, en *Ku-tsun-hsü Yü-lu* (tr. Watts [6], pág. 110). Para posteriores discusiones, véase Fung Yu-lan (1), vol. 2, págs. 393-406, y Hu Shih. Todos estos testimonios confirman la visión de que los maestros T’ang de Ch’an deploraban el empleo de los ejercicios de meditación *como un medio* para lograr la comprensión verdadera (*wu* o, en japonés, *satori)*. Yo vi confirmada más ampliamente esta visión en discusiones con D. T. Suzuki y R. H. Blyth; ambos consideraban el compulsivo *za-zen* de «piernas doloridas» como un fetiche supersticioso de la práctica Zen Moderna. <<

[16] *Chuang-tzu* 6, tr. Fung Yu-lan (3), pág. 113, mod. auct. <<

[17] Es difícil pensar en un equivalente occidental del *t'ai chi chuan*. En parte danza, en parte ejercicio físico y en parte combate de movimientos lentos, no es, sin embargo, ninguna de estas cosas sino que, más bien, «el *t'ai chi* ejemplifica el principio más sutil del taoísmo, conocido como *wu-wei*… actuar sin compulsión, moverse de acuerdo con el fluir del curso de la naturaleza… se puede comprender contemplando la dinámica del agua» (Huan [11], pág. 2). <<

[18] Creel (1), pág. 22. <<

[19] *Chuang-tzu* 6, tr. Fung Yu-lan (3), págs. 119-120. <<

[20] *Lieh-tzu* 2, tr. L. Giles (1), págs. 40-42. Parece que Lieh-tzu presenta metáforas físicas para referirse a estados psicológicos y, por lo tanto, cabalgar en el viento, mente congelada y cuerpo disuelto no deben ser entendidas literalmente. <<

[21] *Lieh-tzu* 2, tr. L. Giles (1), págs. 40-42. Parece que Lieh-tzu presenta metáforas físicas para referirse a estados psicológicos y, por lo tanto, cabalgar en el viento, mente congelada y cuerpo disuelto no deben ser entendidas literalmente. <<

[22] *Chuang-tzu* 2, tr. Fung Yu-lan (3), págs. 61-62. <<

[23] Como, por supuesto, muy pronto descubrieron los budistas. Generalmente cuesta comprender que el budismo no es tanto una doctrina como un diálogo que acompaña la serie de experimentos. El Buda no «enseñaba», como un dogma, que la cura para el sufrimiento es la eliminación del deseo (*trishna)*. El simplemente lo sugirió como un experimento preliminar que —como seguramente intentó— demostraría a las personas que estaban deseando no desear, viéndose envueltas en un círculo vicioso. <<

[24] *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), pág. 232, mod. auct. <<

[25] *Chuang-tzu* 20, tr. Watson (1), págs. 209-210. <<

[26] Ibid., pág. 216. <<

5. TE: VIRTUALIDAD

[1] *Lao-tzu* 38, tr. auct. <<

[2] *Lao-tzu* 45, tr. Ch’u Ta-kao (1), pág. 60. <<

[3] *Lao-tzu* 68, tr. Ch’u Ta-kao (1), pág. 83. <<

[4] *Lao-tzu* 38, tr. auct. Este capítulo está traducido de tantas maneras diferentes que a veces es difícil comprender que todas representan el mismo texto chino. He tenido que asumir, en nombre de la coherencia, que en la segunda oración (en rectitud) *yu* debe leerse como *wu*. <<



[5] Véase *Chuang-tzu* 4, donde también dice que tales árboles son considerados sagrados. <<

[6] *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), pág. 242. <<

[7] *Chuang-tzu* 8, tr. H. A. Giles (1), págs. 101-102, mod. auct. <<

[8] *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), págs. 240-241. <<

[9] *Chuang-tzu* 19, tr. H. A. Giles (1), págs. 233-234. Pero existe una traducción muy distinta según Watson (1), pág. 200, en la que el barquero dice: «Por cierto. Un buen nadador percibirá el arte inmediatamente. Y si un hombre puede nadar bajo el agua, jamás habrá visto un bote con anterioridad, y sin embargo sabrá cómo manejarlo». <<

[10] *Chuang-tzu* 13, tr. H. A. Giles (1), pág. 171. <<

[11] *Lao-tzu* 18, tr. auct. <<

[12] Whyte (1), pág. 1. <<

[13] *Chuang-tzu* 3, ad fin., tr. Gia-fu Feng (2), pág. 59. <<

[14] *Chuang-tzu* 15, tr. auct., adjuv. H. A. Giles (1) y Watson (1). El término *tao-yin* se refiere a los ejercicios de respiración similares al *pranayama* en el Yoga. P'eng Tsu es el equivalente chino de Matusalén. De todos modos, en *Chuang-tzu* 6 se dice que «el hombre puro de la antigüedad respiraba desde lo más profundo de su ser; el hombre vulgar, sólo desde su garganta». La cuestión, tal como yo la veo, es que si se permite al aliento seguir su propio curso, se volverá lento y profundo por su cuenta, de modo que no hay necesidad de ejercicios artificiales. Cf. Welch (1), págs. 92-93. <<

[15] *Chuang-tzu* 9, tr. H. A. Giles (1), págs. 108-109. Presumiblemente, ésta es la fuente de la que el juego de polo tomo su nombre. El carácter chino 仿 que significa «falso», «simulado» o «fingido», también puede ser traducido literalmente como lo que el hombre 人 hace con los caballos 马. Gráficamente, el carácter *wei*, como en *wu-wei*, se parece a un caballo domado y manejado por un hombre. Véase el capítulo 4, «*Wu-wei*», págs. 74-98. <<

[16] *Chuang-tzu* 17, tr. Watson (1), pág. 182. <<

[17] *Lieh-tzu* 7.5, tr. Waley (1), págs. 41-42. <<

[18] *Chuang-tzu* 4, tr. auct. En este punto, el texto es ambiguo. Fung Yu-lan, Lin Yutang y Watson consideran que las palabras anteriores aparecen en el modo imperativo, mientras Giles las lee en el modo indicativo, que es lo que a mí me parece correcto. Decir «No escuches con tus oídos sino con tu mente» (imperativo), no se corresponde con la metáfora de ayuno de la mente. La lingüística pura no nos ayuda mucho en este punto, porque uno debe entender el pasaje a la luz de la filosofía de Chuang-tzu como un todo. Un texto muy posterior, el *Tai I Chin Hua Tsung Chih* (una interpretación del siglo +17 de una tradición T'ang), dice: «Cuando una persona mira algo, oye algo, los ojos y los oídos se mueven y siguen las cosas hasta que han pasado. Estos movimientos son subordinados y cuando el gobernante celestial [p. ej., el *ch'i]* los sigue en sus tareas, significa: convivir con los demonios» (tr. Wilhelm [12], pág. 61). Esto parece captar el sentido de este «ayuno» como está explicado más adelante. <<

[19] *Bhagavad-Gita* 5.8-9, tr. Radhakrishnan (1), pág. 177. <<

[20] Needham (1), vol. 2, págs. 89-98. También debería señalarse que el misticismo de los Hermanos del Espíritu Libre, los Anabaptistas, los Levellers* y los Cuáqueros refuerza la filosofía política de Jefferson y otros que formularon la tristemente olvidada Constitución de los Estados Unidos. Como he sugerido en otra parte, existe una contradicción particular al tratar de ser un ciudadano leal de una república mientras se piensa que el universo es una monarquía.

* Leveller: en un sentido literal, este término significa allanador, igualador, aplanador, nivelador. La designación proviene de que, en un sentido filosófico o religioso, un *leveller* es aquél que quiere hacer a todos iguales, sin distinción de rangos, condiciones, ni clases. (*N. del T.*) <<

[21] *Lao-tzu* 12, tr. auct. <<

[22] *Zenrin Kushu* 10, pág. 164, tr. auct. <<